الطبيعة الإنسانية

اللاعقلانية الحديثة والمعاصرة

أ.د / فتحي محمد نبيه شعبان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بكلية الآداب - جامعة كفر الشيخ

٢٠٢٤

الطبيعة الإنسانية

اللاعقلانية الحديثة والمعاصرة

أ.د فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

رقم الإيداع : ٢٨٦٠١ / ٢٠٢٤ م

الترقيم الدولي : 978-977-95-1261-7

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾

صدق الله العظيم

إهداء

أهدي هذا العمل لأخي وصديقي الوفي سماحة العالم الأستاذ الدكتور عبد الكريم محمد حسن حسن جبل - أستاذ اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة طنطا - الذي قام بمراجعة هذا المؤلف مراجعة علمية دقيقة من حيث الشكل والمضمون، فجزاه الله عن كل حرف أو كل كلمة قرأها أو عدلها خير الجزاء وجعلها في ميزان حسناته، كما أهدي هذا العمل إلى العارف بالله الأستاذ الدكتور محمد حسن حسن جبل الذي قرأ لي كل أعمالي وأبحاثي من قبل، رحمه الله وجزاه الله خيراً عن إخلاصه وإصراره على أن تخرج الأعمال بالشكل الطيب الدقيق. وأهدي هذا المؤلف أيضاً إلى روح أستاذي العالم الجليل أستاذ الفلسفة، والصوفي أيضاً، الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي رحمه الله. وأخيراً أهدي هذا المؤلف إلى أسرتي الكريمة.

مقدمة

إن دراسة الإنسان وما يكتنفه من أسرار عميقة يدعونا إلى النظر بإمعان شديد لقول الله سبحانه وتعالي "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" (الإسراء : 70) وانطلاقًا من هذه الآية الكريمة تأتي دراستنا للطبيعة الإنسانية.

لقد خضع مفهوم الطبيعة الإنسانية لمجموعة من المؤثرات أولها المؤثرات اليونانية القديمة وثانيها تأثير النزعة الاختزالية، وثالثها تأثير العناصر التجريبية والبيولوجية والدين ونقد العلم. فهذه المؤثرات هي التي تُشكل وتؤلف مفهوم الطبيعة الإنسانية. ولقد تأثر مفهوم الطبيعة الإنسانية في إطار الدين بعمليتين أشد خطورة من بعضهما البعض، الأولى الفلسفة اليونانية القديمة، والثانية النزعة الاختزالية الحديثة. فالتقاليد اليونانية قد جاءت بمشكلة لم تكن موجودة في الفكر الديني وهي فكرة ثنائية النفس والبدن، وهي فكرة دخيلة لم يكن لها وجود على الإطلاق في الأديان السماوية. أما الاختزالية فقد قوضت ما هو روحي واختزلته في عمليات وقوانين طبيعية، وهذه العملية لم تتوقف عند الروح ولكنها بهذا تمتد إلى ميدان الدين وما ينطوي عليه من طموحات أخلاقية وأخروية وغير ذلك.

أما العناصر التجريبية والبيولوجية والدين ونقد العلم فقد كانت لها تأثيرات بعيدة المدى في تشكيل مفهوم طبيعة الإنسان، فالحركة الرومانتيكية والوجودية والبرجماتية قد أسست مفهومها لطبيعة الإنسان وفقًا لهذه المؤثرات.

ولقد ركزت الرومانتيكية والوجودية والبرجماتية على سمتين مشتركتين تجمع بينها، الأولي أنها جميعًا قد وضعت الإنسان على رأس اهتماماتها، والثانية أنها رفضت كل الطرق النظرية والمثالية والميتافيزيقية. فاهتمت الرومانتيكية بالعناصر الطبيعية في الإنسان ورفضت الإسراف في استخدام العقل. والوجودية وإن اختلفت عنها إلا أنها اشتركت معها في رفض التفسيرات المجردة للطبيعة الإنسانية، واهتمت بوجود الإنسان العيني المشخص. واهتمت البرجماتية بالنتائج المحسوسة والمفيدة للإنسان، ورفضت هي الأخرى جميع الأفكار النظرية المجردة المفارقة للواقع.

والجدير بالذكر أن نيتشه وشيللر وباركر وجيمس وبرجسون وإشفيتسر، ورويس وريشر تأثروا جميعًا بالتقدم المذهل في علوم الحياة [البيولوجية]. فتأثر نيتشه في دراسته لطبيعة الإنسان بالرومانتيكية الألمانية وعلم الأحياء ونظرية التطور، ودراسته لطبيعة الإنسان تأتي من اهتمامه بالحياة وازدرائه للمُثل العُليا المطلقة، وتعد فلسفته على هذا رومانتيكية وبرجماتية ونفعية آلية. وشيللر يؤسس دراسته لطبيعة الإنسان على أساس رفضه للتصورات الميتافيزيقية المجردة. أما طبيعة الإنسان عند باركر فإنها قائمة على العقل المتصل بالرغبة والشعور.

أما جيمس فقد جعل الحياة النفسية والعقلية مبدأه الأساسي في الحفاظ على الإنسان وبقائه، وعلاوة على ذلك فقد جعل العقل أداة للمحافظة على كيان الإنسان وبقائه، فالعقل يخضع دائمًا لميزان الفعل أو العمل ولا يتجه أبدًا إلى أهداف وغايات نظرية مجردة، ووظيفتة هي وظيفة عملية، وفي النهاية نجد أن النزعة البرجماتية عند جيمس وفلسفة برجسون تعبران عن نزعتهما الرومانتيكية واللاعقلانية ولكنهما يختلفان في أن وظيفة الحدس عند برجسون وظيفة نظرية. وطبيعة الإنسان عند إشفيتسر لا يمكن فهمها إلا في إطار إرادة الحياة التي أقام عليها مبدأه الأخلاقي "احترام الحياة"، وطبيعة الإنسان في إطار مذهب إشفيتسر من هذه الناحية تتسم بأنها شعورية وعاطفية، ومن ثم توصف فلسفته بأنها فلسفة رومانتيكية لا عقلية، وإشفيتسر كغيره من الرومانتيكيين تأثر بعلوم الحياة، ونبذ جميع الطرق النظرية المجردة، وكانت نقطة البداية إرادة الحياة الواضحة باعتبارها التجربة النهائية التي يعيشها كل إنسان وكل كائن حي من حوله.

إن دراسة طبيعة الإنسان في إطار المثالية البرجماتية عند رويس تكشف عن وجود تفاعل وانسجام بين بعدين، البعد المثالي من جهة والبعد العملي من جهة أخرى، وهما يشكلان طبيعة الإنسان. وعلى أساس هذا الاتصال بين المثالي والحياة العملية أقام رويس مبدأ الإخلاص الأخلاقي، والوحدة عند رويس تلغي كل انفصال وانقسام بين الظاهر والباطن في كينونتنا، وهذا المبدأ الأخلاقي القائم على الوحدة، وحدة الحياة العملية والمثالية يطلق عليه رويس مبدأ الإخلاص للإخلاص. ودراسة طبيعة الإنسان عند ريشر تستلزم أيضًا النظر في المثالية البرجماتية. ومنهج ريشر في الطبيعة الإنسانية يقوم على التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاثة وهي المثالية والبرجماتية والعناصر الواقعية ولهذا كله فقد وضعت هذه الدراسة تحت عنوان "الطبيعة الإنسانية".

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان كيف اختلفت النظريات الدينية والفلسفية في تفسيرها للطبيعة الإنسانية وبيان كيف كان مفهوم الطبيعة الإنسانية خاضعًا للعقيدة الدينية أو المذهب الفلسفي الذي ينتمي إليه، ولتحقيق هذا الهدف فقد ارتكزت هذه الدراسة على المنهج التحليلي التاريخي وإلى حد ما المنهج المقارن، وفي ضوء هذا الهدف واستنادًا على منهج الدراسة فقد انقسمت الدراسة إلى فصول سبعة وهي: الفصل الأول، وقد خصصناه لدراسة طبيعة الإنسان في إطار الأديان السماوية. ويتناول الفصل الثاني مفهوم الطبيعة الإنسانية من خلال البحث في الرومانتيكية. وفي الفصل الثالث وقد كان الاهتمام فيه منصبًا حول طبيعة الإنسان في الحركتين الوجودية والبرجماتية. وفي الفصل الرابع اهتمت الدراسة فيه بطبيعة الإنسان من خلال فلسفة نيتشه وشيللر وباركر. وفي الفصل الخامس فقد دار فيه النقاش حول طبيعة الإنسان في ميدان ما يمكن أن نطلق عليه الرومانتيكية النفعية عند جيمس وبرجسون وإشفيتسر. أما الفصل السادس فقد اختص بالطبيعة الإنسانية عند رويس وريشر وهو ما أطلقنا عليه المثالية البرجماتية. وفي الفصل السابع والأخير فقد خصصناه للبحث في النظريات الرياضية والطبيعية والإنسانية.

وفي نهاية هذا العرض الموجز لمعالم هذه الدراسة أسأل الله التوفيق والسداد فإذا كنت قد مضيت في الطريق الحقيقي فهذا فضل من الله سبحانه وتعالى وإن كنت قد أخطأت فمن نفسي ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

أ. د. فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

8/ 10/ 2024   4 ربيع الثاني 1446

الفصل الأول

طبيعة الإنسان في الأديان السماوية

كانت التقاليد اليونانية في الفلسفة قديمًا عاملاً حاسمًا في عدم الوصول للفهم الصحيح لطبيعة الإنسان الحقة، وكانت أيضًا عائقًا أمام التقدم، ونستحضر هنا موقف أحد المفكرين حين أعلن أن الأفكار التي تنتقل من حضارة منحلة إلى حضارة أخرى جديدة في طور نموها فإنها تصيبها بالعجز. وكانت الاختزالية – وإن استترت بستار العلوم الطبيعية باستخلاص أهدافها من العمليات الطبيعية في طبيعة الإنسان – السلاح الأشد شراسة في القضاء على البعد الروحي في الطبيعة الإنسانية ومعه كل الطموحات الدينية والأخلاقية والأخروية وغير ذلك. إن هذين العاملين، التقاليد القديمة في الفلسفة عند اليونانيين، والاختزالية الحديثة كان لهما أثار بعيدة المدى على الوصول إلى المفهوم الصحيح لطبيعة الإنسان في الدين.

إن دراسة الإنسان في إطار الأديان تؤكد على وجود علاقة وثيقة الصلة بين مفهوم طبيعة الإنسان وبين العقيدة التي ينتمي إليها هذا المفهوم، ولذلك فإن هذه الدراسة تجيب عن السؤال كيف يخضع مفهوم الطبيعة الإنسانية للدين الذي ينتسب إليه؟ فالدين هو العامل الأساسي في تشكيل مفهوم طبيعة الإنسان، وهذه الطبيعة هي انعكاس للدين، فكيف حدث هذا؟ وللإجابة عن هذه الفرضية في هذا الموضوع سوف أتناول مجموعة من النقاط، ومن أهمها: أثر التقاليد الفلسفية عند اليونان على المفاهيم الدينية وبخاصة مفهوم طبيعة الإنسان وما يتضمنه من قضايا لم تكن موجودة أصلاً في طبيعة الأديان. كما تهتم هذه الدراسة بمفهوم طبيعة الإنسان في إطار اليهودية والمسيحية والإسلام.

أولاً: طبيعة الإنسان بين الفلسفة والدين:

كان المسيحيون الأوائل الذين انتسبوا لليهودية مختلفين عن غير اليهود الذين كانت لديهم خبرة قليلة في التوحيد والطهارة وقوانين الطعام وغيرها. والمسيحيون أصحاب التوجه الهلنستي الذين اتبعوا استفانوس Stephanus في انتقاده للتوراة والهيكل، أبلغوا عن يسوع وقيامته في مسقط رأسهم أو في الشتات وبالتالي اضطروا إلى مغادرة القدس. فكان العديد من اليهود و"الأمم" متحمسين "للدين الجديد" ويؤمنون الآن بيسوع

باعتباره المسيح. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، تألفت الكنيسة الفتية من يهود يؤمنون بالمسيح و"وثنيين" يؤمنون بالمسيح. وبولس Paulus وهو يهودي يؤمن بالمسيح قد شعر بأنه مدعو للعمل التبشيري لغير اليهود. وهذا ما يعبر عنه: إن رسالة يسوع المسيح مفتوحة لجميع الناس، بما في ذلك "الأمم". وفي رحلاته التبشيرية، أسس بولس العديد من الجماعات المسيحية الأممية (مثل كورنثوس، تسالونيكي، فيلبي، Korinth, Thessaloniki, Philippi). والأشخاص الذين نظروا إلى اليهودية بشكل نقدي أو حتى رفضوها، ظهر خطر معاداة اليهودية في بعض المجتمعات المسيحية الأممية. ونتيجة لنجاح الرسالة، كانت هناك مجتمعات مسيحية يهودية ومسيحية أممية ومختلطة في الكنيسة الأولى.[1]

وقد تباعدت المسارات بين اليهود والمسيحيين اليهود والمسيحيين الأمميين أكثر فأكثر عندما تم الاستغناء عن حفظ التوراة في "الرسالة الأممية". وعلى نفس القدر من الأهمية بالنسبة للاختلاف بين اليهود والمسيحيين كان القرار بعدم طلب الختان Beschneidung من غير اليهود الذين انضموا إلى الإيمان المسيحي (كان زميل بولس، تيطسTitus، الذي ربما جاء من أنطاكية، مسيحيًا أمميًا غير مختون). كان الختان، علامة العهد بين الله وإسرائيل، يمثل عنصرًا أساسيًا في الإيمان اليهودي، فبالتخلي عن الختان، تجرأ المسيحيون على الخروج من اليهودية وفي اتجاه مختلف. وسرعان ما شكل "الوثنيون" السابقون، بسبب التدفق الكبير، الأغلبية في المسيحية الناشئة. وكان "الطريق الجديد"، بدون ختان ودون مراعاة صارمة للتوراة، أكثر جاذبية لهم من الديانة اليهودية. وبمرور الوقت، أراد المسيحيون أن يصبحوا مستقلين وألا يُنظر إليهم بعد الآن على أنهم مجرد حركة يهودية داخلية. وبما أن اليهود نظروا إلى التوراة والختان على أنهما جزء لا غنى عنه من الدين اليهودي، فقد كان رد فعل ممثلي اليهودية بشكل متزايد على الحركة المسيحية المتنامية باستمرار هو الإبعاد والإقصاء.[2]

([1]) Dörflinger Maria Christina - **Judentum und Christentum** . Gründe und Konsequenzen einer Trennung, Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra theologiae, bei Univ.-Prof.in Dr.in Ulrike Bechmann (Graz 2011) P: 54.

([2]) **Ebenda** P: 55.

لقد كان تدمير الهيكل عام 70 بعد الميلاد بمثابة نقطة تحول في العلاقة اليهودية المسيحية: بعد الحرب اليهودية، كان لا بد من إعادة تعريف الهوية اليهودية في جامنيا(•) Jamnia بسبب الحقيقة القائلة بأن الحرم المركزي لم يعد موجودًا. وكانت إحدى نتائج إعادة اختراع الهوية اليهودية هو القرار الذي اتخذه الجانب اليهودي بالانفصال عن تلك المجموعات التي شككت على سبيل المثال في جوانب معينة من الهوية اليهودية (التوراة والختان) أو تسببت في اضطرابات جديدة داخل اليهودية. ومن بين آخرين، تأثر اليهود الذين آمنوا بالمسيح بهذا الاستبعاد. ونتيجة لذلك، تم استبعاد المسيحيين من المجمع وصياغة "البركة المهرطقة Ketzersegens". تطورت المسيحية في عملية طويلة استمرت حتى أوائل القرن الثاني إلى ديانة مستقلة إلى جانب اليهودية، لها اجتماعاتها الخاصة، وكتبها المقدسة، وطقوسها، وأيام صيامها، وهيكلها الرسمي الخاص، وما إلى ذلك. تتجذر المسيحية في اليهودية من خلال أولاً الكتاب المقدس: كلاهما يلتزمان بالكتاب المقدس الواحد، التناخ Tanach أو العهد الأول؛ ثانيًا يسوع الذي ولد يهوديا؛ ثالثًا التوحيد: اليهود والنصارى يعبدون إلهًا واحدًا (راجع تثنية 6، 4) الذي أظهر نفسه في التاريخ؛ رابعًا تقليد الوجبة: اعتمدت المسيحية طقوس الخبز والخمر من تقليد العيد اليهودي.[3]

ويقودنا البحث الآن في طبيعة الإنسان إلى النظر في عناصر ثلاثة تسير كلها في خطوط متوازية وهي تطور التقليد الفكري اليوناني المبكر، وتاريخ تطور المعرفة، وتطور مفهوم "الروح" (النفس). فماذا حدث إذن؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال فإنه يتعين علينا أن نشير إلي فكرة الطبيعة الإنسانية عند اليونان وهي الفكرة التي تدور حول ثنائية النفس والبدن.

إن مصطلح "النفس" عند أبقراط يشير عمومًا إلى مبدأ الحياة الذي يختفي من الجسد عند الموت أو عندما يفقد الإنسان وعيه، ويتألف "الجسد" من أجزاء مختلفة، سواء كانت صلبة أو سائلة، وتعامل كنظام واحد. فالنفس

(•) قد تشير كلمة جامنيا إلى :يفنه ، مدينة في المنطقة المركزية في إسرائيل مجاورة للموقع القديم. مجمع يمنيا، وهو مجمع يهودي افتراضي في القرن الأول الميلادي. يبنا ، لقرية العربية السابقة في تل يفنه. جمنيت (جمنيا في الجليل)، مدينة قديمة في الجليل الأعلى، أصبحت الآن خربة. جامنيا جاغير، عقار سابق في وكالة بهوباوار في الهند البريطانية.

https://en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/Jamnia?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc

(3)**Ebenda** PP: 55 – 56.

والجسد، عند أبقراط، مختلفان بالطبع، لكنهما مرتبطان بالطبيعة البشرية. ويميز أبقراط تجريبيًا بين العمليات الجسدية والمظاهر العقلية ويري أنها ظواهر مختلفة. وبحسب مجموعة نصوص أبقراط، يعتبر الدماغ مقر الروح. وينسب أطباء أبقراط إلى هذا العضو أصل الأحاسيس والعواطف والتفكير النقدي. والدماغ وحده هو الذي «يفكر» وله منطق.(4) فالطبيعة الإنسانية في الفكر اليوناني لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء ثنائية النفس والبدن. والتقاليد اليونانية القديمة هي البيئة الحاضنة لمشكلة الثنائية والتي كان لها أثر بعيد المدى على التفسيرات الدينية فيما بعد وبالذات تفاسير نصوص العهد القديم.

واعتقد أفلاطون على غرار الأورفيين والفيثاغوريين أن النفس متميزة عن الجسد ويمكن أن تتجسد من جديد. وأن الروح تنتقل بعد الموت من الجسد الميت إلى العالم السماوي ثم العودة إلى العالم الأرضي في جسد آخر. هذا هو palligenesis الأفلاطوني. وانفصال الروح عن الجسد يسمى "التطهير". لقد كانت نية أفلاطون هي إلقاء الضوء على العلاقة الدائمة بين الروح الأبدية والخالدة والجسد الدنيوي الفاني. وفي محاورة فيدون تبنى أفلاطون جانبًا من نظرية هيراقليطس القائلة بأن كل شيء يولد من نقيضه. لذلك، فإن الموت والحياة، والعالم السماوي والأرضي، ينتميان إلى دورة لا يوجد فيها أي شيء يمكن أن يطلق سراحه من النقيضين. فالروح الحية الأبدية مترابطة مع الجسد الفاني. والخلاصة فإن الروح ليست مستقلة.(5) وهدف الموسيقى وفقًا للمفاهيم الأفلاطونية جعل الروح في انسجام مع نفسها أولًا ثم مع الكون بأكمله. لقد شارك الفيثاغوريون الأورفيين وجهة النظر القائلة بأن الحياة هي معاناة وعقاب على خطايا الماضي. ويمكن فقط أن تنقذ حياة العفة والتقشف والتمرين المستمر الروح

---

(4)ΤΡΙΓΚΗ ΑΛΕΞΙΑ - **Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ «ΨΥΧΙΚΗΣ ΝΟΣΟΥ» ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ: ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ** - ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ, ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ Λιάτιση Μαρία, Καθηγήτρας Κουρεμένος Θεόκριτος, Καθηγητής, Λάμαρη Άννα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, (ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2022). σελ: 16 – 17.

(5)ΓΡΟΥΒΑ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ **- ΘΕΜΑ ΕΡΓΑΣΙΑΣ: Η έννοια της ψυχής στον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο _ Επιβλέπων Διδάσκων: Γεώργιος Αραμπατζής (2019,2020)**σελ: 18 – 19 , 21.

من مستنقع الجسد وتضمن حظًا أفضل بعد الموت.[6] إن أفلاطون يركز هنا في الطبيعة الإنسانية على السمو بالعنصر الروحي، وهذه العملية أيضًا قد لاقت صدى كبير في الفكر الديني لكن فكرة الحلول التي وردت عند أفلاطون لم تكن مقبولة على الإطلاق، إنه ركز في طبيعة الإنسان على تطهير الروح باستخدام الموسيقى متأثرًا بالفيثاغوريين والأورفيين، لكن الثنائية موجودة لم تختف عنده.

تعد أسطورة فايدروس الأخروية جزءًا من أسطورة الروح العظيمة، والتي تبدأ بوصف الروح كسيارة مجنحة يقودها سائق ويجرها عبر السماء حصان أبيض وحصان أسود. تأتي صورة الروح هذه من السيارة التي وصفها بارمينيدس في قصيدته الفلسفية. وبهذه الطريقة المجازية يعبر أفلاطون عن التقسيم الثلاثي للنفس، والذي يُعرف أيضًا من بوليتيان، إذ يرمز العنان إلى الجزء المنطقي، فالحصان الأبيض متصل بالغدة الصعترية والحصان الأسود بالرغبة. ومع ذلك، على النقيض من بوليتيا، تُكتب الروح البشرية على أنها ثلاثية قبل وبعد تجسدها، بينما تظهر أرواح الآلهة أيضًا على أنها مركبة. وهكذا حدد أفلاطون الشخصية الإنسانية باعتبارها وحدة متعددة الأبعاد يحكمها العقل. إن عصيان الحصان الأسود يدل على صعوبة الاتحاد المتناغم بين قوى النفس الثلاثة، التي عادة ما تكون منقسمة. ومن الواضح، كما لاحظ هاكفورث، أن أفلاطون يتأرجح بين المفهوم الديني الأورفي-الفيثاغوري للروح الإلهية، المنفصلة عن جميع الوظائف الجسدية الدنيا، والمفهوم الأكثر علمانية للروح كمصدر للحركة لنفس الغرض. أما بالنسبة لأي شيء آخر: فالروح تعتني بالنفس دائمًا، لكنها تجوب السماء دائمًا.[7] فالنفس عند أفلاطون منقسمة قسمة ثلاثية، والسيادة فيها للعقل، والروح ترعى النفس، فالروح مصدر الحركة، وهذا ما أوضحته أسطورة السيارة التي يجرها حصانان ويحكمهما قائدهما وهو العقل.

([6])Παπαδοπούλου Ζώζη - **Μουσική και ψυχοσωματική αγωγή στην Αρχαία Ελλάδα** σελ: 76 , 84 .

([7])ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΛΕΟΝΤΙΤΣΗ - **Η ανοδική πορεία της ανθρώπινης ψυχής προς το Αγαθό στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο**: μία συγκριτική μελέτη στον Φαίδρον, στην Πολιτείαν και στις Ἐννεάδες IV, V και VI- ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ, ΕΠΟΠΤΕΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ: Κ. ΚΑΡΑΔΗΜΑΣ, Κ. ΓΙΟΣΗ, Κ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ. σελ: 10 – 11.

إن علماء الكتاب المقدس واللاهوتيين قد رفضوا الثنائية الأنثروبولوجية بحلول منتصف القرن العشرين. وإن جميع العلماء الآن يعترفون تقريبًا بعدم وجود ثنائية في العهد القديم. والسبب الذي جعل المسيحيون (واليهود) قادرين على قراءته بسهولة ثنائيًا هو أن العهد القديم تُرجم إلى اليونانية. ومن هنا استخدمت المصطلحات الأنثروبولوجية اليونانية لترجمة المصطلحات العبرية.[8] والجدير بالذكر هنا أن التقليد الفكري اليوناني المبكر يتوافق مع تاريخ تطور المعرفة. ومفهوم "الروح" (النفس) (psyché) "soul" قد مر أيضًا بمثل هذا التاريخ من التطور. وكلمة النفس يمكن أن تترجم على أنها "الحياة"، حيث أن النفس هي مبدأ الحركة الذاتية للجسم. فالتقليد اليوناني يقدم كلمة واحدة، هي كلمة "نفس"، ولكن هذه الكلمة اتخذت عدة تفسيرات وترجمات متعددة.[9] فالتحليل يكشف عن عدم وجود ثنائية في طبيعة الإنسان حسب الكتاب المقدس. ومحاولة ترجمة العهد القديم بمصطلحات أنثروبولوجية أو على وجه الدقة ترجمة المصطلحات العبرية بمصطلحات يونانية كان خطأً جسيمًا أدى في النهاية إلى وجود فكرة الازدواجية في الطبيعة الإنسانية دون أن تكون موجودة في العهد القديم. والاعتقاد بأن النفس حياة ومبدأ الحركة الذاتية هو أيضًا اعتقاد يوناني لم يكن موجودًا في الأديان السماوية. لقد كان اختلاط الفكر اليوناني بالعقيدة خطأً جسيمًا أيضًا، وهذا ما جعل العلماء يرفضونه رفضًا تامًا.

ولقد كان إذن الفكر اليوناني هو العقبة الكؤود أمام الوصول إلى المفهوم الحقيقي للروح فكيف حدث هذا؟ والإجابة هي أن التقليد اليهودي ابتداء من التوراة يعرف مصطلحين يُترجمان غالبًا إلى "الروح": nefesh and ruah. ولهذين المصطلحين تاريخ طويل من التطور إلا أنهما لم يتطرقا إلى كلمة "الروح" إلا بشكل غير دقيق، وفي بداية التوراة، ارتبطت كلمة nefesh ("الروح") أيضًا بما يسمى "haja" "الحي"، بحيث يشير معنى "الكائن الحي" إلى ذاته. إن هذا المعنى يكشف عن وجود علاقة بالمفهوم اليوناني المبكر، لأن كلا من nefesh و psyché يشيران إلى حياة الجسد الحي، وبالتالي فإنهما يرتبطان بهذا الجسد، بحيث يمكن أيضًا ترجمة nefesh إلى "حياة". وأما التقليد المسيحي فإنه قد أخذ عناصر من

([8])Fuller Michael - **The Concept of the Soul**: Scientific and Religious Perspectives (Cambridge Scholars 2014) PP: 40 – 41.

([9]) Böttigheimer Christoph & Widenka Wenzel Maximilian - **The Concept of Soul in Judaism, Christianity and Islam** (Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2023) PP: 72 – 74.

اليهودية الهلنستية بتأثير الفلسفة اليونانية جنبًا إلى جنب مع عناصر من الفكر الروماني لتعريف "الروح".[10] فمفهوم الروح في اليهودية حسب هذا الرأي ليس مفهومًا دقيقًا، ومرد هذا إلى التقليد اليوناني الذي كان عاجزًا هو أيضًا عن الوصول إلى المفهوم الصحيح. على أن الآثار الناجمة عن الفكر اليوناني لم تتوقف عند اليهودية، لكنها تسربت أيضًا إلى المسيحية. وعلى ذلك فإن الأفكار اليونانية كان لها أثر بعيد المدى على اليهودية والمسيحية والنتيجة وجود أفكار دخيلة كثنائية النفس والبدن وغيرها من أفكار.

أما الرأي الآخر فهو على العكس من ذلك يعتقد أن الأنثروبولوجيا العبرية في رفضها إقامة ثنائية ثابتة بين الجسد والروح لابد وأنها قد وضعت في اعتبارها المفهوم البدائي لهذه الصورة، مستخدمة عبقريتها اللاهوتية لتفسير تلك الصورة بمصطلحات غير جسدية أو مصطلحات غير روحية فحسب. ولا بد من ملاحظة أمرين: أولهما، أن الفكر الإسرائيلي يرى أن الإنسان لا يُنظر إليه على أنه جسد وروح، بل على أنه وحدة من القوة الحيوية أو (وفقًا للمصطلحات الحالية) كائن نفسي جسدي. وثانيهما، أن المفهوم الإسرائيلي للإنسان كان شائعًا إلى الحد الذي قد يجعل هيراقليطس يتحدث باللغة العبرية وليس باللغة اليونانية.[11] فحسب هذا الاعتقاد فلا وجود إذن في الأنثروبولوجيا اليهودية للثنائية، فطبيعة الإنسان واحدة في الفكر اليهودي. وهذا ما أشارت إليه الأنثروبولوجيا العبرية برفضها لإقامة ثنائية بين الجسد والروح معتمدة في ذلك على المفهوم البدائي. أما الرأي القائل بأن العهد القديم قد ترجم بمصطلحات أنثروبولوجية يونانية، فإن الرأي الآخر يعتقد بأن مفهوم الإنسان في الفكر الإسرائيلي كان منتشرًا في ذلك الوقت إلى حد أن الفيلسوف اليوناني القديم هيراقليطس تحدث باللغة العبرية وليس بلغته اليونانية. وهذا يعني حسب هذا الرأي الأخير أن الترجمة إلى اليونانية لم تكن تمثل أي عائق أمام الفهم الصحيح لطبيعة الإنسان.

ولنتحول الآن إلى موقف آخر وهو موقف بولس، ولنتساءل هل كان يعتقد بولس بوجود ثنائية في طبيعة الإنسان؟ إن التمييز الذي وضعه

([10]) **Ibid** PP: 74 , 76.

([11])Very Rev. Archimandrite Athenagoras Nikolaos Zakopoulos, B.D. (Athens). - THESIS: "**The nature of the human Soul and its immortality in the thought of Plato and St. Paul**." (Submitted to the University of Glasgow for the Degree of Ph.D. in the Faculty of Divinity) PP: 143 , 148 – 149.

بولس بين الروح والجسد ليس هو التمييز الذي حدث بعد ذلك بين النفس والجسد. إن بولس مهتم بطريقتين للعيش: الأولى تتوافق مع روح الله، والثانية تتوافق مع اهتمامات العالم، ومن ثم عالم الجسد.[12] إن روح الإنسان هي ذلك العنصر الباطن في الإنسان الذي يمكن الوصول إليه بطبيعته من قبل روح الله أو "عند بولس" ربما يمكن وصف الروح البشرية بأنها "العنصر الواعي بالله في الإنسان God- conscious element in man". وأن الروح البشرية ليست هبة إضافية تُمنح في التجديد. إنها عامل من عوامل شخصية الإنسان.[13] فالمسيحية لا تقر هذا الانفصال بين النفس والجسد، وهذا ما استخلص من نظرة بولس، صحيح أنه ميز بين عنصرين، أولهما يتوافق مع روح الله، وثانيهما يتوافق مع عالم الجسد، ولكن الثنائية المفرطة فقد كانت فكرة غريبة واردة من العالم اليوناني، لكن الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام لا تقر مثل هذا الانفصال، فالطبيعة الإنسانية كما خلقها الله سبحانه وتعالى واحدة في جوهرها.

والنتيجة أنه لا يوجد شيء اسمه النظرة الكتابية للطبيعة الإنسانية إننا مهتمون بتفسير جزئي. ولكن المادية المعاصرة تقترب من التفكير الكلي للعبرانيين، وربما تقترب من فكر بولس أيضًا. ففي حين أن الثنائيين المعاصرين يقدمون إجابات متباينة بشكل مدهش عندما يُسألون عما يعتقدون أنه الروح، فهناك سلالتان مهمتان في الفكر المسيحي، الأفلاطوني والأرسطي. يؤكد الخط الأفلاطوني (والأغسطيني) على الجوهر الخالد غير المادي للشخص. ويؤكد الخط الأرسطي (والتومائي) على الوظائف التي تلعبها الروح في الحياة الإنسانية (والحياة النباتية والحيوانية أيضًا).[14] من هنا ندرك أن الفكر اليوناني قد أثر تأثيرًا واسع المدي علي الفكر الديني، ومن مظاهر هذا التأثير اليوناني هو مشكلة الفصل بين الجسد والروح في الطبيعة الإنسانية، فالتيار الأفلاطوني والأغسطيني، والتيار الأرسطي والتومائي، الأول يؤكد علي الجوهر الخالد للنفس، ويؤكد الآخر على الوظائف التي تقوم بها الروح في الحياة الإنسانية وغيرها. إن هذا

([12])Fuller Michael - **The Concept of the Soul**: Scientific and Religious Perspectives (Cambridge Scholars 2014) P: 41.

([13])Very Rev. Archimandrite Athenagoras Nikolaos Zakopoulos, B.D. (Athens). - THESIS: **"The nature of the human Soul and its immortality in the thought of Plato and St. Paul**" PP: 154 , 166 .

([14])Fuller Michael - **The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives** PP: 41 – 42.

المزيج هو الذي أحدث هذا التصدع في الفهم الإنساني لطبيعته الحقة التي لا انفصال فيها بين نفس وبدن.

والحديث عن الإسلام يستلزم القول عمومًا بأن الأديان السماوية في صفائها ونقائها التي انزلها الله على رسله صلوات الله عليهم وسلم جميعًا لم تشبها أي شائبة ولم تتسرب إليها أية أفكار يونانية أو غير يونانية، والقرآن كما أنزله الله على رسوله صلى الله عليه وسلم لم تختلط به أفكار غريبة عنه، وفي القرآن قال الله عز وجل ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، ويقول الله تعالي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت:42] ومن الخطأ إذن الاعتقاد بأن القرآن تبنى أفكارًا يونانية أو يهودية أو غيرهما.

واعتقد أحد المفكرين خطأً أنه من التقليد اليهودي، يتبنى القرآن فكرة أن النفس تشير إلى الشخص كله، أي العلاقة بين الجسد والروح. وهكذا يتم تعيين الشخص الكامل المتحرك بذاته. وهذه الروح الواحدة هي التي تشكل الإنسان الحي ككل. ولذلك فإن النفس أيضًا هي التي تحاسب على أعمال الإنسان بعد موته يوم القيامة: «فمن اهتدى فلنفسه». وهكذا، فإن "النفس الأمارة" تظهر الحركة الذاتية للإرادة، في كثير من الأحيان باعتبارها دافعًا إلى الشر، و"النفس اللوامة" هي الحركة الذاتية للتفكير من خلال الإشارة إلى ذاتها، و"النفس المطمئنة" المكتملة، وهكذا تخلى عن الحركة الذاتية نحو الراحة مع الله. والمهم أن أحوال النفس التي نسبها القرآن إلى النفس لا تشكل تناقضًا، إذ إنها غير موجودة في نفس الوقت؛ كما أن الاعتبار الذي تنسب به إلى الروح يمكن أن يُنظر إليه على أنه مختلف. إن خلود النفس هو نتيجة لحركتها الذاتية وإمكانية انفصالها عن الجسد، لتتمكن من مواصلة حركتها الذاتية حتى لو فني الجسد، أي فقدت مبدأ الحركة الذاتية الذي أعطاها الحياة لكي ننالها ثانية بالقيامة من الله.(15) استند هذا المؤلف صاحب هذه الفكرة السالفة الذكر إلى أفكار مسبقة تقول إن فكرة الحركة الذاتية للنفس قد جاءت من اليونان إلى اليهودية ثم إلى الإسلام، والواقع أنه لم يفهم حقيقة هامة وهي أن الله يحرك كل شيء، والقوانين الطبيعية التي تعمل عملها في الكائنات كلها بما في ذلك الإنسان أيضًا تتحرك بإرادة الله، فمسألة حركة ذاتية للنفس هي عبارة عن مجرد فكرة

(15) Böttigheimer Christoph & Widenka Wenzel Maximilian - **The Concept of Soul in Judaism, Christianity and Islam** PP: 80 , 83 – 84.

تأملية مسبقة يونانية لا تستند إلى أية معطيات دينية، ومن ثم لا أساس لها من الصحة..

واستند هذا المؤلف أيضًا إلى رأي محمد الشيرازي، الملقب بالملا الشيرازي، فأعلن أن الشيرازي قد اجتهد في وصف شهادة التجربة الصوفية الإسلامية بنفس المنهج العقلي. وهذا يدل على أن الإسلام لديه مفاهيم مختلفة عن "النفس".[16] ويعلن الدكتور عباس بويا أنه تحت تأثير الفلسفة اليونانية، وفي سياق تطور اللاهوت والفلسفة الإسلامية، هناك طريقة تفكير ثنائية متزايدة، مع إيلاء اهتمام أكبر للروح.[17] والحقيقة أن النفس واحدة ولكن أوصافها مختلفة، والتجربة الصوفية القائمة علي المجاهدة ترتقي بها من حال إلي حال آخر وهكذا حتي تصبح ربانيه. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فإن النفس غير منفصلة عن البدن، وفكرة الثنائية هذه هي فكرة دخيلة علي الفكر الإسلامي بتأثير الفلسفة اليونانية. وباختصار فإنه لا توجد مفاهيم مختلفة عن النفس في الإسلام، والاعتقاد بأن النفس هي حركة ذاتية هو افتراض قبلي، فالنفس يحركها الله سبحانه وتعالى.

والخلاصة هي أن طبيعة الإنسان واحدة فريدة في نوعها وغير منقسمة حسب الأديان السماوية، ومحاولة تفسير نصوص العهد القديم بمصطلحات أنثروبولوجية يونانية كانت خطأً جسيمًا في فهم طبيعة الإنسان. والاعتقاد بأن النفس حياة ومبدأ الحركة الذاتية هي أيضًا فكرة يونانية. أما مفهوم الروح في اليهودية فإنه ليس مفهومًا دقيقًا، ويرجع السبب في هذا إلى التقاليد اليونانية. والمسيحية كدين سماوي لا يقر الانفصال بين النفس والجسد، وهذا ما تم العصور عليه في نظرة بولس لطبيعة الإنسان، لكن فكرة الثنائية قد نشأت نتيجة لانتشار الأفكار اليونانية. ومثال ذلك وجود تياران، أولهما التيار الأفلاطوني والأوغسطيني، وثانيهما التيار الأرسطي والتومائي، إن هذين التيارين يعبران عن امتزاج الفكر اليوناني بالفكر المسيحي.

([16]) **Ibid** P: 110.

([17]) Katja örner - **The Concept of Body and the Concept of Soul in Judaism, Christianity and Islam** (Tagung der Forschungsstelle KCID Key Concepts in Interreligious Discourses KU Eichstätt-Ingolstadt, 26.–28. Juni 2019) P:155.

والجدير بالذكر وما نود أن نؤكد عليه هو أن الأديان السماوية في صفائها ونقائها التي انزلها الله على رسله صلوات الله عليهم وسلم جميعًا لم تشوبها أي شائبة ولم تتسرب إليها أية أفكار يونانية أو غير يونانية، ومن الخطأ الاعتقاد بأن القرآن تبنى أفكارًا يونانية أو يهودية أو غيرهما. وفي النهاية نقول أن هذه الأفكار والمفاهيم الغريبة عن طبيعة الإنسان قد نشأت بسبب وجود التقاليد اليونانية في تطورها جنبًا إلى جنب مع تطور المعرفة، بالإضافة إلى تطور مفهوم النفس في خطوط متوازية، فهذه كلها في اتحادها وامتزاجها معًا قد أدت إلى الفهم الخاطئ لطبيعة الإنسان.

ثانيًا: الطبيعة الإنسانية في اليهودية والمسيحية:

أـ الإنسان في اليهودية والمسيحية:

إن الدين هو العامل الأساسي في تشكيل مفهوم طبيعة الإنسان في اليهودية، وطبيعة الإنسان هي انعكاس للدين، فكيف حدث هذا؟ إن الكتاب المقدس ـ كما يعلن فان ريت Van Riet ـ هو كتاب أنثروبولوجي. ولذا تسمى اليهودية بمعنى ما بأنها ديانة أنثروبولوجية. ولا يوجد في أي موضع في التوراة "مشكلة إلهية"، ولكن تظهر "مشكلة إنسان" في كل صفحة تقريبًا. ويُنظر إلى الله دائمًا كأمر بديهي تمامًا. والصورة المجسمة للإنسان يتم صياغتها مرارًا وتكرارًا في الأمر الإلهي المتكرر للإنسان.[18] ومن الواضح كما يذكر ميتلمان Mittleman أن المفكر اليهودي الحديث أبراهام جوشوا هيشيل(•) وصف الكتاب المقدس بأنه كتاب عن البشر، وليس عن الله.[19] وقيمة حياة الإنسان في اليهودية تقوم أولاً على فكرة الأصل

([18])Riet Van 'T Peter - **The Image Of Man In The Tora, Contribution To The Debate On Norms And Principles In Modern Society** - (Folianti - Kampen 2018) P: 17.

(•) **ابراهام جوشوا هيشيل** (11يناير 1907 - 23 ديسمبر 1972) (حَاخام أمريكي بولندي المولد وأحد اللاهوتيين اليهود الأوائل والفلاسفة اليهود في القرن العشرين، هيشيل أستاذ الصوفية اليهودية في المعهد الديني اليهودي في أمريكا، كتب عدداً من الكتب واسعة الانتشار في الفلسفة اليهودية وكان نشطاً في حركة الحقوق المدنية.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D8%A7%D9%85_%D8%AC%D9%88%D8%B4%D9%88%D8%A7_%D9%87%D9%8A%D8%B4%D9%8A%D9%84

([19])Mittleman L. Alan - **Human Nature & Jewish Thought: Judaism's Case for Why Persons Matter** - (Princeton University Press 2015) P: 18.

المشترك للبشرية، وثانيًا فكرة المساواة، وثالثًا فكرة تفرد الإنسان.[20] يقول فان ريت: "Van Riet تهدف التوراة إلى رفع الميول الشريرة، والغرائز الحيوانية الدنيا للإنسان، فوق أمور الحياة اليومية، وتطبيقها من أجل النمو الروحي والوجود الكريم".[21] فالإنسان هو الجوهر الأساسي في الكتاب المقدس، وعلى هذا الأساس الديني تتشكل الطبيعة الإنسانية، فهناك ارتباط وثيق الصلة بين الإيمان وطبيعة الإنسان فهي تتأثر به وتتشكل وفقًا له.

لقد ذكرنا أن مفهوم الإنسان في اليهودية هو انعكاس لنظرتها الدينية، وهذه الجزئية تستلزم النظر في بعدين أساسيين يشكلان مفهوم طبيعة الإنسان في اليهودية ونعني بهما وحدة العنصر المادي والروحي في الإنسان. إن اتحاد ما هو مادي وما هو روحي، كواقع عقلي وجسدي، يجعل الناس بشرًا يقال في التلمود أن الرب قاد الإنسان عبر كل أشجار "جنة عدن" في الساعة التي خلقه فيها وتكلم بالكلمات التالية: شاهدوا[•] إبداعاتي كم هي جميلة ورائعة. كل ما خلقته، فعلته فقط من أجلك. خذ هذا بعين الاعتبار ولا تدمر أو تهمل عالمي. لأنه بمجرد تدميره، لن يبقى بعدك من يستطيع إصلاحه.[22] فالطبيعة الإنسانية في اليهودية روحية ومادية، وأن كل ما خلقه الله حسب اليهودية هو من أجل الإنسان، والمهمة الكبرى التي تقع على عاتقه هي المحافظة على العالم، هذا ما ورد في التلمود. والإنسان الذي تتحدث عنه اليهودية، الإنسان الذي ورد ذكره في التلمود هل هو الإنسان بالمفهوم اليهودي أم هو الإنسان عمومًا؟

وبالنظر إلى بعض التيارات داخل الأنثروبولوجيا الحاخامية التي لا يوجد فيها تمييز يذكر بين الجسد والروح: الروح هي طاقة الجسد وبالتالي فهي ليست منفصلة عنه. إن اشتراط استخدام الحمامات العامة يوضح القيمة العالية للجسد. العناية بالجسد هي ميتزفاه[•] Mitzwa (miṣwāh) لأنها

([20])Riet Van 'T Peter - **The Image Of Man In The Tora, Contribution To The Debate On Norms And Principles In Modern Society** P: 18.

([21])Ibid P:20 .

(•) Sieh meine Schöpfungen, wie schön und wundervoll sie sind. Alles, was ich geschaffen habe, habe ich nur für dich getan. Bedenke dies und zerstöre und vernachlässige nicht meine Welt. Denn wenn du sie erst zerstört hast, ist nach dir keiner mehr da, der sie wieder reparieren kann.

([22])Kupferberg Yael - **Zum Naturverständnis des Judentums** - (GrünBerlin GmbH 2018) PP: 15 – 16 .

(•) وصية من الشريعة اليهودية.

مخلوقة على صورة الله، على الرغم من أن الصورة لا ينبغي أن تُفهم حرفيًا هنا، لأن الله ليس لديه جسد مادي. بل ترجع هذه التسمية إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على اللغة ولا يمكنها تجاوزها. ومع ذلك، هناك أيضًا آراء سلبية عن الجسد في التقليد اليهودي، على الأرجح نتيجة للتأثيرات الأفلاطونية المحدثة.(23) تؤيد هذه النظرة فكرة المفكر اليهودي أبراهام جوشوا هيشل القائلة بأن الإنسان هو عنصر أساسي في الكتاب المقدس، وتؤيد هذه النظرة أيضًا القول الشائع باتحاد النفس والجسد، والاهتمام بهذا الأخير هو على رأس اهتمامات اليهودية، لكن الفكرة السلبية عن الجسد تقف دائمًا في مواجهة الاهتمام بالجسد وتدحضها. فالمفارقة موجودة فعلاً بين الفكرتين الإيجابية والسلبية عن الجسد.

بالنسبة للفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، كان ضعف الجسد وعيوبه جزءًا من الخلق العادل: فعلى سبيل المثال، اعتقد سعدية جاوون(•) Saadia Gaon أن الأمراض تمنع المصابين من ارتكاب الخطيئة. وكتب ليفي بن غيرشونLevi ben Gerschon(•) عن القدرات البدنية و"الأدوات" (مثل السمع الحاد، أو الطيران، أو المخالب، أو الفراء) التي تمتلكها الحيوانات ولكن لا يمتلكها البشر. وقال إنه في البشر، تم استبدال كل هذه القدرات بالعقل.(24) وإذا نظرنا إلى الفكرة السلبية عن الجسد فسنلاحظ

---

(23)**The Concept of Body, and the Concept of Soul in Judaism, Christianity, and Islam** -(Katholische Hochschule Eichstätt-Ingoldstadt 2019) P: 1.

(•) سعدية بن يوسف الجاعون (892/882-942) كان حاخامًا بارزًا ، وفيلسوفًا يهوديًا ، ومفسرًا، وكان نشطًا في الخلافة العباسية. سعدية هو أول شخصية حاخامية مهمة تكتب على نطاق واسع باللغة العربية اليهودية . اشتهر بأعماله في اللغويات العبرية والهالاخاه والفلسفة اليهودية ، وكان ممارسًا للمدرسة الفلسفية المعروفة باسم " الكلام اليهودي" وبهذه الصفة، يمثل عمله الفلسفي كتاب العقائد والآراء أول محاولة منهجية لدمج اللاهوت اليهودي مع مكونات الفلسفة اليونانية القديمة . كان سعدية أيضًا نشطًا جدًا في معارضة اليهودية القرائية دفاعًا عن اليهودية الحاخامية.

https://en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/Saadia_Gaon?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc

(•) ليفي بن جرشون (1288 - 20 أبريل 1344)، المعروف باسمه اليوناني جرشونيدس ، أو باسمه اللاتيني ماجيستر ليو هيبرايوس ، كان فيلسوفًا يهوديًا فرنسيًا في العصور الوسطى ، وتلموديًا، وعالم رياضيات ، وطبيبًا ، وعالم فلك / منجمًا.

https://en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/Gersonides?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc

(24)**The Concept of Body, and the Concept of Soul in Judaism, Christianity, and Islam** -(Katholische Hochschule Eichstätt-Ingoldstadt 2019) PP: 1 – 2.

أن الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى يستندون إلى حجة تقرر أن ضعف الجسد وما ينتابه من أمراض يمنع الخطيئة، فكيف هذا إذن؟ فالخطيئة يمكن القضاء عليها بطرق أخرى يمكن للإنسان والمجتمع الناضج أن يعالجها. ثم يأتي رأيًا آخر يؤكد على دور العقل في الإنسان فحسب ويجعل للكائنات الأخرى غير البشرية وسائلها الدفاعية، وكلها نظرات تبرر الفكرة السلبية عن الجسد.

يستهدف الفكر اليهودي في المقام الأول، تصرفات الإنسان وصفاته الأخلاقية. وإن مهمة الإنسان هي إكمال الخليقة من خلال تكميل المجتمع البشري.[25] يقول فان ريت Van Riet: "يتميز اليهودي بشكل عام، بإحساس قوي بالذاتية subjectivity. ولكنها ذاتية متجذرة بشكل حواري في الموضوعية الأعظم للتوراة والتقليد اليهودي".[26] ويقول جارسيا García:" لم يترسخ مفهوم أن الإنسانية تتكون بالفطرة من ثلاثة أجزاء، الجسد والنفس والروح كثيرًا إلا في القرن الأول الميلادي. ويبدو أن هذا يمضي متوازيًا بشكل وثيق مع المناقشات في الأدب اليوناني.[27] فطبيعة الإنسان في اليهودية هي انعكاس للدين، والإنسان في اليهودية يتألف من عناصر ثلاثة، الجسد والروح والنفس، هذه العناصر متحدة تؤلف طبيعة الإنسان الذاتية. والسؤال هو: إذا كان الأصل المشترك للبشرية هو المحور الأساسي الذي تقوم عليه الأخلاق من إنقاذ البشرية بأسرها والمحافظة عليها فكيف يدعي اليهود أنهم أمة متميزة عن غيرهم من البشرية؟

وخلاصة هذا أن الإنسان هو المحور الأساسي في الكتاب المقدس، ومن ثم يوجد ارتباط وثيق بين الإيمان اليهودي وطبيعة الإنسان فهي تتأثر به وتتشكل وفقًا له. ومن مظاهر هذا الانعكاس التأكيد على أن الطبيعة الإنسانية في اليهودية روحية ومادية. وأن الإنسان هو عنصر أساسي في الكتاب المقدس، وتؤيد هذه النظرة أيضًا القول الشائع باتحاد النفس والجسد، والاهتمام بهذا الأخير هو على رأس اهتمامات اليهودية، لكن الفكرة السلبية عن الجسد تقف دائمًا في مواجهة الاهتمام بالجسد وتدحضها. فالمفارقة

([25])Riet Van 'T Peter - **The Image Of Man In The Tora, Contribution To The Debate On Norms And Principles In Modern Society** PP:21 , 26.
([26])**Ibid** P: 27.
([27]) García Jeffrey Paul **- On Human Nature in Early Judaism Creation, Composition, and Condition** - (Brill, Verlag Ferdinand Schöningh, 2021) P:273.

موجودة فعلاً بين الفكرتين الإيجابية والسلبية عن الجسد. فطبيعة الإنسان في اليهودية هي انعكاس للدين.

ب ـ طبيعة الإنسان في اليهودية:

زعم العديد من يهود أوروبا الوسطى في القرن السادس عشر، على نحو مبالغ فيه بصورة أكبر من أسلافهم بأن عالم الطبيعة والعالم الإلهي مستقلان إلى حد كبير. وقد تم التعبير عن هذه الحجة في ثلاث مطالبات مترابطة، أولها، أصبح يُنظر إلى الطبيعة نفسها على أنها غير مبالية بالعقيدة، وعلى الرغم من أن اليهود ربما افترضوا أنهم يتمتعون بمكانة رفيعة في عالم ما بعد الطبيعة، إلا أن فكرة اختلاف وضعهم وخصائصهم في العالم الطبيعي، فقدت مصداقيتها بالنسبة للبعض على الأقل. وثانيها، بمجرد انفصال الطبيعة عن العقيدة، أصبح يُنظر إلى الفلسفة الطبيعية والتخصصات المتحالفة معها (من قبل البعض) على أنها مجال محايد لاهوتيًا. وثالثها، بمجرد النظر إلى الطبيعة والفلسفة الطبيعية على أنهما لا يراعيان الاختلافات في المعتقد الديني، أصبح يُنظر إلى الخطاب حول الفلسفة الطبيعية على أنه هواية علمية يمكن تقاسمها برفق بين الأشخاص ذوي المعتقدات المختلفة.[28] إن بعض العلماء اليهود كما يقول إيفرون Efron: "قد خلصوا إلى أن انتظامات الطبيعة كانت انتظامات لا يمكنها التمييز بين اليهودي والأممي". [29] فالطبيعة إذن ليس لها علاقة بالعقيدة الدينية لليهود، ومن ثم فإن وضع اليهود في العالم الطبيعي يختلف تمامًا عن ادعائهم بالتميز في عالم ما بعد الطبيعي، وعلى هذا فإن هذه النظرة اليهودية هكذا تفقد مصداقيتها. وبناء على ما تقدم ذكره فإنه لا وجود للخصوصية الدينية عند اليهود. وحسب هذه الآراء فليس ثمة اختلاف بين اليهود والمسيحيين سواء في الجسد أو في المعتقد، والطبيعة على هذا النحو لا تميز أيضًا بين اليهودي والأممي.

رفض بعض العلماء اليهود الفلسفة الطبيعية على وجه التحديد لأن إنكارها للطبيعة الفريدة لليهود جعلها غير قابلة للتصديق في نظرهم. واعتنق علماء آخرون الفلسفة الطبيعية، على وجه التحديد لأن تركيزها على القوانين التي تتجاوز العقيدة هو الذي جعلها كذلك وهو سعي فريد

([28])Efron J.Noah - **Nature, Human Nature, and Jewish Nature in Early Modern Europe** (Cambridge University Press 2002) P: 29.

([29]) **Ibid** P:30 .

يمكن مشاركته. ووجد علماء آخرون حلًا وسطًا، حيث يقبلون صحة الفلسفة الطبيعية، مع التقليل من أهميتها. بالنسبة لهم، في حين أن انتظام الطبيعة يمثل معرفة حقيقية، إلا أنها كانت معرفة بعالم أدنى. ولم يسلط أي ضوء على الإطلاق على العالم الأسمى، عالم الروح والعلن. في هذا العالم، لم يكن اليهود وغيرهم متساوين على الإطلاق، فكل منهم يعمل وفقًا للقوانين المناسبة لعقيدته.(30) لقد وجد بعض علماء اليهود حلاً يُخرجهم من دائرة المساواة بين اليهود وغيرهم، فالحل الذي اخترعه هؤلاء هو أن الفلسفة الطبيعية قد اتجهت نحو عالم المادة ، وهذه المعرفة معرفة بعالم أدنى في نظرهم، ولا علاقة لها بمعرفة العالم الأسمى، عالم الروح وهو العالم الذي يتحقق فيه التميز اليهودي.

لقد وجد جيروم(•) Jerome وأوغسطين في القرن الرابع أن اليهود كانوا يفتقرون إلى المشاعر الأخلاقية لسبب غير مفهوم. وخلص يوحنا الذهبي الفمJohn Chrysostom(•)، في عظاته ضد اليهود، إلى أن هذه السمة، إلى جانب السمات الأخرى غير المرغوب فيها، أصبحت أجزاء ثابتة لا ترحم من الطبيعة اليهودية. وبعد ذلك بوقت طويل، في القرن الثاني عشر، عبر بطرس المبجل من كلونيCluny(•) عما كان في ذلك الوقت وجهة نظر شائعة عندما كتب: "حقًا أشك في ما إذا كان اليهودي يمكن أن يكون إنسانًا، لأنه لن يستسلم أبدًا للمنطق البشري، ولا أجد الرضا في

---

(30) **Ibid** PP: 30 – 31 .

(•) **جيروم** (342–347 – 30 سبتمبر 420)، المعروف أيضًا باسم جيروم ستريدون، هو كاهن كاثوليكي ومعترف ولاهوتي ومؤرخ. يشتهر باسم القديس جيروم. بسبب أعماله، تم الاعتراف بجيروم كقديس ومعلم الكنيسة من قبل الكنيسة الكاثوليكية، وكقديس في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، والكنيسة اللوثرية، والشركة الأنجليكانية. يوم عيده هو 30 سبتمبر (بالتقويم الغريغوري).
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%8A%D8%B1%D9%88%D9%85

(•) أحد آباء الكنيسة الأوائل المهمين الذين خدموا كرئيس أساقفة القسطنطينية . وهو معروف بوعظه وخطابه العام ، وإدانته لإساءة استخدام السلطة من قبل كل من القادة الكنسيين والسياسيين، واللقب *Chrysostomos*، المترجم بالإنجليزية باسم Chrysostom يعني "الفم الذهبي" باللغة اليونانية ويشير إلى بلاغته المشهورة. https://en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/John_Chrysostom?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc

(•) هي بلدية تقع في القسم الشرقي الفرنسي من سون ولوار ، في منطقة بورغوندي فرانش كونتيه.
https://en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/Cluny?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc

الأقوال الرسمية، ولا أعرف ما إذا كان هذا الشخص إنسانًا لم يُنزع قلبه الحجري من لحمه بعد." إن المشاعر الجامحة، والشهوات الغريبة، والتشوهات الجسدية، والأمراض غير العادية، والحصانات التي لا يمكن تفسيرها، كل هذه الأشياء تميز اليهود عن المسيحيين. فالاختلاف بين اليهود والمسيحيين هو اختلاف في الإيمان، وفي البر، والمكتوب في الدم واللحم.[31] فطبيعة الإنسان في اليهودية حسب هذه الآراء تتسم بالقسوة والعنف وازدراء غيرهم من البشر، والزعم بأنهم أمة متميزة عن غيرهم من سائر الأمم سواء من المسيحيين والأمميين ـ لكن الأمر حسب جيروم وأوغسطين وكذلك يوحنا الذهبي بالإضافة إلى بطرس غير ذلك تمامًا ـ والسبب في هذا يرجع إلى العقيدة اليهودية وإسرارها على الاعتقاد بالتميز. وكما يُقال فإن الاختلاف بين اليهود والمسيحيين هو اختلاف في الإيمان.

والخلاصة هي أن الطبيعة لا تميز على أساس العقيدة بين البشر، فالطبيعة كما هو معروف محايدة، ومن ثم لا تميز بين يهودي أو أممي أو مسيحي، ليس ثمة اختلاف بين اليهود والمسيحيين سواء في الجسد أو في المعتقد. فالطبيعة علامة على قدرة الخالق. والحل الذي قدمه بعض العلماء اليهود هو أن الفلسفة الطبيعية قد اتجهت نحو عالم المادة، وهذه المعرفة معرفة بعالم أدنى في نظرهم، ومن هنا لا علاقة لها بمعرفة العالم الأسمى، عالم الروح وهو العالم الذي يتحقق فيه التميز اليهودي. ورأى علماء المسيحية أن طبيعة الإنسان في اليهودية تتسم بالقسوة والعنف وازدراء غيرهم من البشر، والزعم بأنهم أمة متميزة عن غيرهم من سائر الأمم سواء من المسيحيين والأمميين، والسبب في هذا يرجع إلى العقيدة اليهودية وإسرارها على الاعتقاد بالتميز. وكما يُقال فإن الاختلاف بين اليهود والمسيحيين هو اختلاف في الإيمان.

ج ـ الطبيعة الإنسانية والاختزالية:

إن اختزال ما هو روحي إلى ما هو مادي، وهذا الإنكار لما هو روحي، يتحقق في ثلاثة خطوط من الحجج. أولًا، يقال إن أنشطتنا العقلانية، سواء معرفتنا أو إرادتنا، يمكن اختزالها في العمليات العصبية؛ يجب اختزال العقل والإرادة في الدماغ والجهاز العصبي. إن الأبعاد العقلية والروحية للإنسان تختزل في علم الأحياء. ثانيًا، يتم تفسير عملياتنا العصبية

([31]) **Ibid** PP : 32 , 34 – 35.

وجميع أنشطتنا الجسدية على أنها تأثير البيولوجيا الجزيئية؛ كلها تأتي من التركيب الكيميائي للخلايا ونشاط الحمض النووي العامل في خلايا أجسامنا. يتم اختزال بيولوجيا أجسامنا في كيمياء وفيزياء خلايانا. المنطق إذن هو أن الروحانيات اختزلت إلى البيولوجية، والبيولوجية إلى الكيميائية. الخط الثالث من الحجة ضد البعد الروحي للإنسان يكمن في نظرية التطور الداروينية، التي تعتقد أنها يمكن أن تعطينا القصة الكاملة لكيفية تطورنا من الفيزياء إلى الكيمياء إلى الأحياء إلى علم النفس.[32] تقدم البيولوجيا التطورية، وعلم الوراثة السلوكية، وعلم الأعصاب الإدراكي الدعم لفرضية الطبيعة الإنسانية الأساسية والعالمية Universal. يشير الحديث عن الطبيعة الإنسانية إلى بُعد سببي أساسي، حيث تؤثر علينا الطبيعة وتحددنا جزئيًا على الأقل.[33] بهذه الحجج الثلاثة سواء المتعلقة بالعمليات العصبية، أو المتعلقة بتأثير البيولوجيا الجزيئية، أو المتعلقة بنظرية التطور الداروينية، تهدف كلها إلى تقويض ما هو روحي في الطبيعة الإنسانية ورده إلى هذه التفسيرات. فالاختزال لما هو روحي يرتد إلى علم الأحياء. ومن ثم يتم اختزال بيولوجيا أجسامنا في كيمياء وفيزياء خلايانا. أما النظرية الداروينية فإنها هي الأخرى تعمل على جعل ما هو روحي يسير وفق التصور الدارويني. والمنطق السائد إذن هو أن ما هو روحي يُختزل إلى عمليات طبيعية.

على الرغم مما يبدو من تعدد النظرة العلمانية الحديثة لطبيعة الإنسان تبعًا لاختلاف المدارس الفكرية، فقد انعقد إجماعها على عدد قليل من المبادئ العامة التي يجب أن يقوم عليها أي تصور لطبيعة الإنسان. أولها وأهمها: اتفاقهم على نبذ كافة الأشكال الغيبية بما في ذلك الروح البشرية. ثانيها، ووفقًا للمبدأ الأساسي الأول، اتفاقهم على ابتناء الأخلاق والفضيلة على القيم الدنيوية الآنية التي تهدف إلى سعادة هذا العالم وتقدمه وليس على القيم الأخروية «الخرافية». وفي ظل هذا الوضع، للإنسان حرية التمتع بما شاء في حدود هذه الأخلاق العلمانية. وثالثًا أنهم يؤمنون أنه باستطاعة الإنسان ـ اعتمادًا على قدرته العقلية وبمساعدة المنهج العلمي ـ حل كافة المشكلات الطبيعية والقانونية والأخلاقية والسياسية. رابعًا إذا كان

([32]) Sokolowski Robert - **Christian Faith & Human Understanding, Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person** - (The Catholic University of America Press Washington, D.C. 2006) PP: 152 – 153.

([33])Mittleman L. Alan - **Human Nature & Jewish Thought: Judaism's Case for Why Persons Matter** - (Princeton University Press 2015) PP: 5 , 8.

للإنسان حرية الخيار والحركة، فبإمكانه تشكيل مصيره في مجتمع ينعم تمامًا بحرية التعبير والحريات المدنية.[34] تهدف هذه المبادئ المذكورة أيضًا إلى تقويض ما هو روحي ولن نكون مبالغين إذا قلنا إنها تهدف إلى القضاء عليه تمامًا بل والقضاء على الدين والقيم الدينية وكل الطموحات الأخروية.

أما سوكولوفسكي Sokolowski فإنه ينتصر لما هو روحي وديني مسيحي فهو يريد أن يتخذ بعض الخطوات لمواجهة هذا التحدي، وسيبدأ بالتمييز بين الروح والنفس. فيعلن أن الروح خاصة بجميع الكائنات الحية المادية: فالإنسان والحيوانات والحشرات والنباتات لها روح، لكن الروح ليست شيئًا منفصلاً عن أجسادها. الروح ليست كيانًا منفصلاً، وليست شبحًا في آلة، وعلينا أن نحاول التحدث عنها بطريقة لا نعطي الانطباع بأنها شيء منفصل. ولكن في حالة الإنسان هناك جانب من الروح يمكنه من أن يحيا حياة روحية حياة. في الإنسان، النفس الواحدة هي مصدر الحياة الروحية، كما هي مصدر الحياة الجسدية العضوية. الروح والنفس ليستا متساويتين ببساطة. هذا المزيج من المادة والنفس والروح يجعل الإنسان لغزًا كبيرًا. نحن أجساد وحيوانات، ومع ذلك نعيش حياة روحية. وفقط لأننا روحانيون وأصحاب أنفس على حد سواء. وفي البشر، ليس لدينا فقط حيوية الجسد، بل حياة الروح، حياة عقلانية ومسؤولة.[35] والواقع أن هذه النظرة تحمل في طياتها بواعث مسيحية، فالمسيحية كدين سماوي تؤكد على العناصر الروحية في طبيعة الإنسان، والتصوف المسيحي من هذه الناحية يعمل على الارتقاء بالروح. فالقديس أوغسطين وغيره من المتصوفة المسيحيين كان لهم دور عظيم الأثر على الارتقاء بالنفس الإنسانية وتطهيرها من علائق المادة، وهكذا الشأن بالنسبة لمتصوفة الإسلام.

لقد وجد الاختزاليون هجومًا شديدًا على موقفهم الاختزالي، ومن أهم الحجج التي سيقت ضد نظرتهم التي سعت إلى القضاء تمامًا على ما هو روحي القول بأنه إذا كان الفكر مجرد نتاج لقوانين علم الأعصاب الحيوية،

---

[34]) مالك بدري كولين آن وارد ــ **طبيعة الإنسان بين الإنسانية والعلمانية والإسلام** ــ الطبعة العربية الأولى ــ جمع وتحرير: الدكتور فتحي بن جمعة أحمد [دار جامعة حمد بن خليفة للنشر 2017] . ص: 25 – 26.

([35]) Sokolowski Robert - **Christian Faith & Human Understanding, Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person** PP: 154 – 155 , 157.

فإننا لا نستطيع فهم المنطق أيضًا. وهذا يعني أن الحجة (المفترضة) التي تؤيد اختزال reduction العقل بالكامل إلى الدماغ تخلق مفارقة حقيقية. وإذا كانت هذه الحجة صحيحة، فإن هذا يعني أنه لا وجود لحجج عقلانية. فالاختزالية غير مقبولة على الإطلاق في اللاهوت المسيحي، وإذا(•) كان الفكر والفعل البشري نتيجة لعمليات الدماغ، فكيف يمكن أن نفشل في أن نكون جميعًا محددين بقوانين علم الأعصاب؟ وإذا لم نتمكن من الإجابة على هذا السؤال، فكيف يمكننا تفسير المسؤولية الأخلاقية، أو الروحانية، أو حتى العقلانية؟(36) فطبيعة الإنسان عند الاختزاليين تتألف من عمليات طبيعية بحته يرد إليها جميع أنشطة الإنسان، أما الأساس الروحي فهو مُختزل إلى ما هو مادي وطبيعي في الإنسان، بالطبع لم يقبل اللاهوتيون هذه النظرة الفجة الصارمة والمضادة لطبيعة الإنسان الحقة. فالتفكير والمنطق والأخلاق والدين كلها عناصر تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك على وجود العامل الروحي في الإنسان، وأن السلوك البشري يتشكل وفقًا لهذا الأصل الحقيقي في الطبيعة الإنسانية.

وكما يعلن سوكولوفسكي Sokolowski نعرّف أنفسنا ضمن إنسانيتنا لأننا عقلانيون، ولأننا روحانيون. وكل واحد منا يعيش حياته الخاصة ويجيب عليها، وبذلك يتصرف روحيًا. إن الخير والكرم الإنسانيين، وكذلك الصداقة الإنسانية، هي أيضًا كما يعلن تعبيرات عن العقلانية الروحية. والحياة السياسية تتحقق من خلال طبيعة الإنسان الروحية. فالناس يؤلفون مجتمعات سياسية ليس فقط لأنهم يجتمعون معًا كالحيوانات، بل لأنهم يشتركون في فهم الخير والنبل والعدل، وهذا الفهم المشترك هو الأساس لحياة يستطيع فيها الناس السعي وراء المصالح الفردية فحسب. وأن أي فعل لا يمكن تفسيره إلا على أنه أداء فرد كامل يتمتع بقوى روحية، أداء شخص إنساني.(37) أما عن الدين فإنه يقول: "إن الدين هو قمة العقلانية الإنسانية، لأنه يتعامل مع الحقيقة الأسمى والخير

(•) If human thought and action are the result of brain processes, how can it fail to be the case that we are all determined by the laws of neurobiology? And if we can't answer this, how can we account for moral responsibility, spirituality, or even rationality?

(36)Fuller Michael - **The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives** PP: 40 , 44.

(37) Sokolowski Robert - **Christian Faith & Human Understanding, Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person** PP: 160 – 161.

الأعظم. إنها استجابة الإنسان لما هو الأول والأفضل في العالم أو ما وراء العالم، وتلقي الضوء على كل الأشياء الأخرى التي يعرفها الإنسان ويحبها. إذا كانت ممارسة الحق نشاطًا روحيًا، فإن استجابتنا لمصدر الحق تكون أكثر روحانية. وهذا السعي الديني نحو الأول والأفضل موجود في كل البشر، حتى أولئك الذين هم اختزاليون ماديون. إن الأديان المختلفة في تاريخ البشرية هي طرق مختلفة للتعبير عن كل الأشياء والاستجابة للقوة أو القوى الإلهية التي تحكم الكل".[38] فالطبيعة الإنسانية في جوهرها طبيعة عقلية روحية، وأن الأخلاق والسياسة والدين هي العلامات المميزة لهذه العقلانية الروحية. فالتركيز على البعد الروحي في الإنسان يرتبط أكثر بالدين، ومن ثم فلا محل للنظر في الحجج التي تسوقها التفسيرات العلمية التي تختزل ما هو روحي إلى ما هو مادي.

إن الاختزالية في حد ذاتها هي تقويض للحياة الروحية. يقول سوكولوفسكي Sokolowski: "إن روحنا هي التي تحددنا كبشر، كأعضاء من نوع ما، كأفراد من نوع ما، ومع ذلك فإن إحدى قوى روحنا، العقل التأملي. القوة، تمنحنا دلالة أو تفردًا يجعلنا مسؤولين عن الحياة التي نعيشها كبشر. جزء من روحنا يسمح لنا بممارسة السيطرة على روحنا بأكملها ويجعلنا غير قابلين للاختزال في النوع الذي يحددنا. من خلال جزء من روحنا يمكننا تحديد كيفية تشكيل الروح بشكل ملموس".[39] فالاختزالية على هذا تُجرد الإنسان من طبيعته الروحية المميزة ومعها الدين أيضًا، والدين هو طاقة روحية عظيمة.

وخلاصة هذا أن اختزال البعد الروحي إلى عناصر طبيعية يرتد في أساسه إلى علم الأحياء، وعلم الأعصاب ونظرية التطور الداروينية. فطبيعة الإنسان عند الاختزاليين تتألف من عمليات طبيعية بحته يرد إليها جميع أنشطة الإنسان. وهذه الاختزالية لا تعترف إلا بما تمليه الطبيعة من قوانين، أما الأساس الروحي فإنه يُصبح منحصرًا ومقيدًا بما هو طبيعي ومادي في الإنسان.

([38]) **Ibid** P: 162.

([39]) **Ibid** P: 173.

ثالثًا: طبيعة الإنسان في الإسلام:

يستلزم البحث في الطبيعة الإنسانية في الإسلام العودة إلى الافتراض القائل بأن مفهوم الطبيعة الإنسانية في حالة الأديان عمومًا ينتمي لعقيدته، ولذلك سوف نلاحظ أن مفهوم الطبيعة الإنسانية في الإسلام يختلف تمامًا عن غيره من المفاهيم، وذلك لأنه يخضع للعقيدة الإسلامية، ويعكس بالتالي هذا المفهوم القائم على الكتاب والسنة جوهر الإسلام في صفائه ونقائه، وهذا ما سنلاحظه في الصفحات التالية.

إن المفهوم الإسلامي للطبيعة الإنسانية مفهوم شامل. وفي المفهوم الإسلامي يقف الإنسان فقط من بين جميع مخلوقات السماء والأرض، في القمة العليا ليُسمى أفضل خلق الله تعالى. وقد جاء في القرآن يقول الله تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) [التين 4] وهذه المكانة السامية تجعل الإنسان متفوقًا على الملائكة وغيرهم من المخلوقات المضيئة كالشمس والقمر والنجوم وغيرها. ومن بين المواهب التي اكتسبها الإنسان من الله، السلطة، وحرية العمل، والعقل، وما إلى ذلك.[40] فالإنسان في الدين الإسلامي يحظى بمكانة فريدة يتميز فيها عن غيره من مخلوقات الله، وقد زوده الله سبحانه وتعالى بأن منحه القوة والسيادة على ما حوله، وميزه بالعقل، والحرية، فطبيعة الإنسان على هذا تتسم بأنها طبيعة عاقلة وحرة في نفس الوقت.

تتسم الطبيعة الإنسانية في الإسلام بطابعها الفريد فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان على الفطرة السليمة، فطبيعة الفطرة الإنسانية أن يميل الإنسان بطبعه إلى معرفة الخالق وعبادته. وتقتضي هذه العبادة التسليم لإرادة الله والامتثال لما أمر به. وفي هذا تحقيق لمهمة الإنسان التي كلفه بها الله في هذه الحياة؛ ففعل الخير غريزي في الإنسان ينسجم مع فطرته. وقد أودع الله في الإنسان حب الخير، وحب القيم وتلك هي مقومات الإرادة الربانية.[41] ففي الإسلام، يولد الإنسان بالفطرة. تقدم سورة الفطر في اللغة

([40])Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - **Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational Psychology** (Interational Islamic University Malaysia, 2011) PP: 65 – 66.

[41]) مالك بدري كولين آن وارد ــ **طبيعة الإنسان بين الإنسانية والعلمانية والإسلام** ــ الطبعة العربية الأولى ــ جمع وتحرير: الدكتور فتحي بن جمعة أحمد [دار جامعة حمد بن خليفة للنشر 2017]. ص: 47.

العربية عدة معانٍ مختلفة تكشف عن العديد من الأبعاد الإيجابية والمثيرة للاهتمام في الطبيعة الإنسانية. ومن معاني كلمة الفطرة أن الإنسان يأتي إلى الدنيا بلا خطيئة. وهذا المفهوم الإسلامي للفطرة يرفض عقيدة "الخطيئة الأصلية" كما تتبناها المسيحية. والمعنى الآخر للفطرة كما جاء في القرآن الكريم يوضح أن الإنسان يولد مؤمنًا بالله تعالى.[42] يقول الله عز وجل (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الروم:30). فالإنسان خير بطبيعته، وهذا ما أشار إليه الإسلام. ونجد أن جان جاك روسو فيلسوف عصر التنوير في القرن الثامن عشر قد أعلن أن الإنسان خير بطبيعته، والطبيعة الإنسانية في نظره شعورية وعاطفية، وهذه النظرة التي جاء بها الإسلام وأكدها روسو فيما بعد تخالف النظرة المسيحية لطبيعة الإنسان، فالإنسان شرير بطبيعته، وذئب لأخيه الإنسان، والخلاف واضح تمامًا بين الاعتقاد بأن الإنسان خير بطبعه كما هو الحال في الإسلام وبين الاعتقاد بأن الإنسان شرير بطبيعته كما هو الحال في المسيحية.

إن المزيد من البحث في موضوع الإنسان في القرآن الكريم يكشف أن للإنسان طبيعة مزدوجة؛ الجسد والروح (روه). ويوضح القرآن الكريم أنه بعد خلق آدم (عليه السلام) نفخ الله فيه من روحه: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" (الحجر: 28-29). وعلى هذا فإن جميع البشر الذين هم من ذرية آدم مكونون من عنصرين؛ الجسد المادي الذي يمثل الطين هو فانٍ، والروح أو الروح الخالدة تترك الجسد عند موت الفرد.[43] وبالنظر إلى ذلك نلاحظ أن طبيعة الإنسان تتألف من عنصرين أحدهما هو الجسد والآخر هو الروح، وهذه هي فطرة الله الخيرة وليست المكبلة بالخطيئة، ومن ثم فالإنسان خير بطبيعته.

فإذا كان حب الخير عنصرًا غريزيًا فطريًا أودعه الله في الإنسان فإن العلاقة الوجودية بين العبد وربه حقيقة لا جدال فيها. وتقدم النصوص الدينية للإنسان ككيان يرتبط وجوديًا بالله سبحانه وتعالى وأنه يسير نحو غاية محددة. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات تشير إلى هذه العلاقة

([42])Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - **Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology**. P: 67.
([43]) **Ibid** P: 67.

الوجودية، وتبين أن الله عز وجل هو الوجود الأقرب إلى الإنسان من جميع الخلائق. وفي آيات أخرى، يتبين أن الغاية النهائية للسلوك الإنساني هي الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن الرؤية الدينية للكون والإنسان تعتقد أن الإنسان من روح الله سبحانه وتعالى ويسير نحوه ويكدح إليه وأن الله أقرب إليه من الخلائق كلها في هذا المسير. وإن حقيقة الإنسان وإنسانيته تكمنان في روحه وليس في جسمه القابل للزوال والفناء [أصالة الروح].[44] فطبيعة الإنسان علي هذا النحو هي طبيعة روحية من روح الله سبحانه وتعالى ومن ثم فإن حقيقة الإنسان تكمن في روحه.

إن الإنسان يشترك مع الحيوانات في بعض صفاته الأساسية، كما أنه يرث بعض الصفات الموجودة في الملائكة، وكذلك بعض صفات الله. فالإنسان في شهوته للطعام والجنس والغضب والجشع والتنافس وما إلى ذلك يشبه الحيوانات. فبينما يهتم بتسبيح الله وأداء أعمال تعبدية أخرى جديرة بالتقدير، فإنه يشبه الملائكة، وأخيرًا في إظهار الحب والرعاية واللطف والتعاطف وما إلى ذلك. يحاكي الإنسان بعض الصفات الإلهية لله تعالى. إن تراخي الإنسان في تنمية وتحقيق الصفات الملائكية والتقوى فيه، يجعله ينحدر ويتعمق في طبيعته الحيوانية. ولهذا يصبح متجاوزًا منحرفًا ويتجاوز كل حدود الله في القرآن الكريم. وعلى العكس من ذلك، عندما ينمي الإنسان ويحقق الصفات الملائكية والتقية فإنه يصبح ملائكيًا وتقيًا يؤهل نفسه لنيل رضوان الله. وقد تصور القرآن الكريم والحديث أن مثل هذا الفرد سيذوق السعادة في الدنيا والسعادة الدائمة في الآخرة.[45] إن العنصر الروحي في الإنسان هو العنصر المميز للطبيعة الإنسانية، وكلما ابتعد الإنسان عن هذا العنصر انحدر إلى الجانب الحيواني في طبيعته، والخير يقتضي الاهتمام بتنمية صفاته الملائكية، وصفاته التي تقربه من الله. وهنا يحتاج الإنسان إلى مجاهدة النفس وكل آفاتها حتى يصل بطبيعته إلى فطرة الله التي خلقها الله وهي فطرة خيرة وليست شريرة وفقًا للتصور المسيحي.

---

44) أحمد واعظي ــ **الإنسان من منظور الإسلام** ــ الطبعة الأولى ــ ترجمة عبد الله البوغبيشي [مكتبة مؤمن قريش ــ بيروت 2016] ص: 29 ــ 30 ، 36.

(45)Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - **Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology.** P: 71.

إن البحث في طبيعة الإنسان يستلزم النظر في العلاقة الروحية بين العبد وخالقه ـ وينبغي ألا يفهم هذا على أن الإسلام يهتم بالعلاقات الروحية فقط ـ فمصدر الوجود الإنساني هو الله نفسه، فقد منح الوجود للإنسان من هبة من غير مقابل، وبكلمات أخرى إن بين الله والإنسان علاقة جوهرية هي علاقة الخالق والمخلوق، وفي هذا الجزء من الكوميديا الإلهية القرآنية يقوم الله بدور مانح الإنسان الكينونة والوجود فهو خالق الإنسان وليس الأخير سوى مخلوق له، والواقع أن الله هو خالق العالم كله بدءًا من الملائكة، فهو خالق كل شيء وليس الإنسان سوى واحد من هذه المخلوقات وإن كان أكثرها أهمية، والواقع أن القرآن الكريم يمكن من بعض النواحي المعينة أن يعد القرآن أنشودة تسبيح عظمى في تمجيد الخلق الإلهي، إن القرآن كله، على أية حال مُفعم حرفيًا بفكرة الخلق، وبمشاعر الإعجاب العميق تجاهها.(46) فطبيعة الإنسان في جوهرها طبيعة روحية فطرية جعلها الله سبحانه وتعالى على هذه الصورة لأنها من روحه سبحانه وتعالى، ومن ثم خلق الإنسان وجبله على هذه الطبيعة واستخلفه في الأرض لعبادته فقد خلق الله الجن والإنس لعبادته. وسنلاحظ في السطور القادمة اهتمام الصوفية بهذا البعد الروحي في الإنسان.

أما طبيعة الإنسان عند الصوفية فإننا نجد أن الحديث عن طبيعته عند محي الدين ابن عربي تأتي ضمن فكرته الأساسية عن الكمال الإنساني، وهذا الكمال ينطوي بدوره على مسائل ثلاث أساسية وهي أولاً خلق الإنسان على صورة الله وهذه ترتد إلى مسألة لاهوتية قديمة تتصل أكثر بالميراث المسيحي. وتشير المسألة الثانية إلى علاقة الإنسان بالعالم. وأما المسألة الثالثة وهي خاصة بخلافة الإنسان في الأرض، وهي من المسائل المركزية في الفكر الديني عمومًا والفكر الأخلاقي والسياسي على وجه التحديد. ولقد عبر ابن عربي عن هذه المعاني الثلاثة بتعبير آخر وهو أن الإنسان نسختان، نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية، فالإنسان هو الكمالي على الإطلاق، والحقيقة إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها. ويمثل النبي مثالاً نموذجيًا لهذا الإنسان الكامل الذي بإمكان المتصوف أن يحققه عبر تجاوز برازخ معينة.(47) إن طبيعة الإنسان الكامل

---

46) توشيهيكو أيزوتسو ـ **الله والإنسان في القرآن** ـ علم دلالة الرؤية القرآنية للعام ـ الطبعة الأولى ـ ترجمة دكتور هلال محمد الجهاد [المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت 2007] ص: 193 – 194.

(47) الزواوي بخوره ـ **الإنسان في الفلسفة الإسلامية** ـ بحث في الأنثروبولوجيا الفلسفية [المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ الكويت 2015] ص: 220 – 221.

عند ابن عربي تنطوي على عنصرين، عنصر ظاهر، وآخر باطن، فبهما ومن خلالهما وعن طريق عمليات طويلة من مجاهدات النفس يتحقق الكمال الإنساني، فطبيعة الإنسان الكاملة الطاهرة تكمن في الربط الصحيح بين ما هو ظاهر وما هو باطن في الإنسان.

والبحث في الطبيعة الإنسانية عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي يستلزم النظر في إحياء علوم الدين مفاهيم القلب والروح والنفس والعقل، ويعطي لكل واحد منها معنيين، ثم يخلص أخيرًا إلى أنها: "ألفاظ أربعة مترادفة تطلق على معنى واحد". ويقرر في معارج القدس في معرفة النفس ويرى أن الإرادة والقدرة والحواس إنما هي جنود تخدم القلب الذي يذكر فيه جوهر الإنسان بكامله. وفي هذا القلب - على رأي الغزالي - قوى متصارعة أربع، كل إنسان فيه شوب من هذه الأصول الأربعة : الربانية، والشيطانية، والسبعية والبهيمية»، وكل ذلك مجموع في القلب، ويمثل الغزالي لكل منها تباعًا : بـ الحكيم، الشيطان، الكلب الخنزير، وباختلاف هذه القوى الأربع، يختلف الناس فيتفرقون في ثلاث فرق - أولهم من يغلبه الهوى فيملكه ويستولي عليه وهو حال أكثر الناس ثانيهم من تكون حربه ومجاهدته لنفسه دائمة، وهي رتبة عليا سوى الأنبياء والأولياء. ثالثهم من يغلب هواه ويستولي عليه وهي رتبة الأنبياء والأولياء. [48] إن القلب عند الغزالي على هذا النحو هو جوهر الطبيعة الإنسانية، وأن وسائله هي الإرادة والقدرة والحواس، وعلى أساس طبيعة القلب كما وصفها الغزالي تمضي تجربته الصوفية. [راجع كتابنا الصوفية في الأديان السماوية].

ويرى الغزالي في كتابه "كيمياء السعادة" أن القلب مخلوق لعمل الآخرة طلبًا لسعادته، وسعادته في معرفة ربه عز وجل، وأن للقلب عسكرين: عسكرًا ظاهرًا: وهو الشهوة والغضب ومنازلهم في اليدين والرجلين والعينين والأذنين وجميع سائر الأعضاء. وعسكرًا باطنًا منازله الدماغ، وهو قوى الخيال والفكر والحفظ والتذكر والوهم. ولكل قوة من هذه القوى عمل خاص، فإن ضعف واحد منهم ضعف حال ابن آدم في الدارين وجملة هذين العسكرين في القلب وهو أميرهما. والقلوب عند الغزالي ثلاثة: قلب معمر بالتقوى تنقدح فيه خواطر الخير وقلب مشحون بالهوى فتنقدح فيه خواطر الهوى. وقلب متردد بين الخير والشر، وتتضارب فيه خواطر

---

[48]) نزار العاني، **الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي**، [دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1998] ص: 21 – 22.

الهوى وخواطر الخير. والإشارة واضحة عند الغزالي إلى النفوس الثلاثة (المطمئنة، الأمارة، واللوامة تباعًا) والتي جعلها في القلوب رغم أنه لا يفرق بينها. [49] فالطبيعة الإنسانية عند الغزالي تتألف من القلب وهو جوهرها الحقيقي، وللقلب ظاهر وباطن، والنفس توجد في القلب. فسعادة القلب في معرفة الله، والقلب واحد وله أوصاف ثلاثة، أولها القلب التقي، وثانيها القلب المشحون بالهوى، وثالثها القلب المتردد بين الخير والشر. والنفس أيضًا واحدة ولها أوصاف ثلاثة أيضًا وهي الأمارة واللوامة والمطمئنة. من هنا تتألف الطبيعة الإنسانية من قلب ونفس، ومن هنا أيضًا تأخذ التجربة الصوفية عند الغزالي طريقها للوصول بالعبد إلى معرفة ربه سبحانه وتعالى.

ويجعل أبو الحسن الماوردي (في أدب الدنيا والدين) العقل بدلاً من القلب؛ أي على عكس ما جاء به الغزالي مستندًا إلى حديث المصطفى ﷺ : العقل نور في القلب يفرق بين الحق والباطل، وإلى قوله تعالى (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) (الحج : ٤٦)، فهو يرى أن هذه الآية تدل على أمرين: - أحدهما أن العقل علم. - وثانيهما أن محله القلب.[50] تعطي التعاليم الإسلامية مكانة مرموقة للعقل البشري باعتباره أحد مصادر المعرفة. ولذلك فإن المعرفة العقلية تجاه الإنسان تحتفظ بقيمتها ومكانتها، توازيًا مع المعرفة التي تستمد قوتها من النصوص الدينية. كما أن المعرفة العلمية التي نكتسبها عبر مختلف فروع العلوم الإنسانية بشأن الإنسان تحظى بالأهمية، على الرغم من إمكانية إلغائها والنقص الذي قد يعتريها. وفي الوقت نفسه، تؤكد هنا على أنه ليس منطقيًا أن نتطلع إلى تمكن هذه العلوم من الكشف عن هوية الإنسان والرد على الأسئلة الأساس بشأنه. [51] فالعقل عند الماوردي، وعلى عكس الغزالي هو أسبق من القلب، ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة الإنسانية.

وإذا انتقلنا إلى التصوف فسنلاحظ كما هو الحال عند الغزالي أن القلب هو جوهر الطبيعة الإنسانية، فالتصوف هو تجريد القلب لله واحتقار ما سواه، أي: بالنسبة إلى عظمته تعالى. ويقال: ترك الاختيار، ويقال: الجد في السلوك إلى ملك الملوك، ويقال غير ذلك. ولما كان مرجح التصوف

---

[49]) المرجع السابق ص: 22.

[50]) المرجع السابق ص: 22 – 23.

[51]) أحمد واعظي – **الإنسان من منظور الإسلام** – الطبعة الأولى – ترجمة عبد الله البوغبيشي .ص: 31.

عمل القلب والجوارح .. افتتحت كالأصل بأس العمل. (وان لم تطعك) النفس (الأمارة) بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور؛ لحبها بالطبع للمنهي عنه من الشهوات.. (فجاهدها) وجوبا؛ لتطيعك في الاجتناب، وبالغ في جهادها؛ لأنها تقصد بك الهلاك الأبدي باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدي إلى ذلك. وخرج بالأمارة.. اللوامة، وهي: التي تلوم نفسها، وإن اجتهدت في الإحسان، والمطمئنة، وهي: الآمنة باستقامتها بالطاعة، والروحانية، وهي: التي تميل إلى المباح كالتنزه، وسماع الصوت الحسن، والمأكل الطيب. والأربعة.. ترجع إلى نفس واحدة، لكنها تتشكل؛ تارة مطمئنة، وتارة أمارة، وتارة لوامة، وتارة روحانية، والحكم فيها للغالب.[52] فجوهر الطبيعة الإنسانية عند المتصوفة هو القلب، والتصوف هو تطهير النفس وتخليصها من كل آفاتها حتى تعود إلى طبيعتها التي خلقها الله سبحانه وتعالى. والنفس واحدة ومحلها القلب، وإن اتخذت صور متعددة.

والرياضة هي تمرين النفس على قبول الصدق. وهي على ثلاث درجات: رياضة العامة تهذيب الأخلاق بالعلم وتصفية الأعمال بالإخلاص وتوفير الحقوق في المعاملة. ورياضة الخاصة حسم التفرق وقطع الالتفات إلى المقام الذي جاوزه وإبقاء العلم يجري مجاريه. ورياضة خاصة الخاصة تجريد الشهود والصعود إلى الجمع ورفض المعارضات والمعاوضات.[53] هكذا نرى أن مجاهدة النفس بالرياضة هي إعادة النفس إلى طبيعتها التي جبلها الله سبحانه وتعالى عليها. وباختصار فالتصوف يهدف إلى توجيه القلب إلى الله في علاقة روحية تصل العبد بربه، وتهذيب النفس حتى تصير روحية، وهذا سعي أهل التصوف في كل زمان ومكان.

وإذا كنا بصدد الحديث عن طبيعة الإنسان فإنه يجدر بنا أن نقارن بين علم النفس الإسلامي، وعلم النفس في المدارس الغربية. ومن الفروق الواضحة التي تميز علم النفس الإسلامي عن بقية مدارس علم النفس الغربية أنه يناقش وجود البعد الروحي في الإنسان، إلى جانب كافة الأبعاد الأخرى التي أبرزها علم النفس الغربي. وعلى النقيض من علم النفس

---

52) زين الدين أبي يحيي زكريا بن محمد أحمد الأنصاري السنيكي ـ **غاية الوصول إلى شرح لب الأصول** ـ تشرف بخدمته د. مصطفى بن حامد بن سميط [دار الضياء للنشر والتوزيع ـ الكويت ـ بدون تاريخ] ص: 888 ، 893 ـ 894.

53) عبد الله الأنصاري الهروى ـ **منازل السائرين** [دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان 1408هـ ـ 1988م] **ص**: 23.

الغربي، فإن علم النفس الإسلامي لديه قدر كبير من المعلومات التي يمكن شرحها حول البعد الروحي للإنسان. إن القرآن الكريم، باعتباره كتابًا مرشدًا للإنسان في جميع سلوكياته الأخلاقية والتزاماته الدينية، يقدم أيضًا معلومات عن طبيعة الإنسان الجسدية والبيولوجية. وإلى جانب هذا فإن ما يشكل جوهر الرسالة القرآنية للإنسانية جمعاء هو موضوع طبيعة الإنسان الداخلية. وتوضح المعلومات حول هذا البعد للإنسان، وأن الإنسان ليس كائنًا اجتماعيًا وأخلاقيًا فحسب، بل هو كائن روحي أيضًا.[54] إن اهتمام علم النفس الإسلامي يتركز في المقام الأول حول الجانب الروحي في الإنسان على أنه رغم كل ذلك لا ينكر الجسد أو احتياجاته الطبيعية، ومن هذه الناحية يختلف عن علم النفس الغربي بكافة صوره كما تناولتها المدارس الغربية، فالطبيعة الإنسانية روحية في أساسها، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم مرارًا وتكرارًا، كما أشار القرآن إلى طبيعة الإنسان الجسدية في كثير من آياته أيضًا. فالإنسان مؤلف من جسم وروح فهذه هي طبيعته الحقة.

تعقيب

لقد كانت الفلسفة اليونانية القديمة والاختزالية الحديثة عاملين حاسمين في القضاء على طبيعة الإنسان، فتطور التقاليد الفلسفية اليونانية، وتطور المعرفة وتطور مفهوم النفس في خطوط متوازية، قد أدت جميعًا في امتزاجها واختلاطها إلى الفهم الخاطئ لطبيعة الإنسان. فمحاولة تفسير نصوص العهد القديم بمصطلحات أنثروبولوجية يونانية كانت خطأً فادحًا. ونتيجة ذلك انتقال الأفكار والمفاهيم اليونانية إلى الفكر الديني. أما الاختزالية فقد كانت السلاح الأشد قوة في القضاء على البعد الروحي في الطبيعة الإنسانية ومعه كل الطموحات الدينية والأخلاقية وغيرها. فطبيعة الإنسان حسب الاختزالية تتألف من عمليات طبيعية بحته ترد إليها جميع أنشطة الإنسان. فخطورة الاختزالية تكمن في تجريدها للإنسان من طبيعته الروحية المميزة ومعها الدين أيضًا.

إن طبيعة الإنسان قد تعرضت في إطار الدين لعمليتين أشد قسوة من بعضهما البعض، من جانب الفلسفة اليونانية والنزعة الاختزالية،

([54])Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - **Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology.** P: 72.

فالأولى قد ورثت فكرة ثنائية النفس والبدن ـ في حين أن فكرة الثنائية لم تكن موجودة أصلاً في طبيعة الأديان السماوية ـ بينما ورثت الاختزالية فكرة أن الطبيعة البيولوجية بقوانينها الغريزية هي أصل كل ما هو روحي وأن كل الطاقات الروحية والعمليات العقلية هي انعكاس لها، وبالطبع فإن هذه النظرة غير مقبولة بالنسبة للاهوتيين عمومًا ورجال الدين أيضًا. والمسيحية كدين سماوي تؤكد على العناصر الروحية في طبيعة الإنسان، والتصوف المسيحي من هذه الناحية يرتقي بالروح. فالتركيز على البعد الروحي في الإنسان يرتبط أكثر بالدين.

إن الاختلاف بين اليهود والمسيحيين هو اختلاف في الإيمان، وإن الطبيعة ـ وعلى عكس النظرة اليهودية ـ لا تميز بين البشر على أساس العقيدة، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن مفهوم الإنسان في إطار الأديان يخضع للعقيدة التي ينتمي إليها. ولذلك يؤكد العلماء المسيحيون بأن طبيعة الإنسان في اليهودية تتسم بالقسوة والعنف وازدراء غيرهم من البشر، وأما ادعاؤهم بأنهم أمة متميزة عن غيرهم من سائر الأمم سواء من المسيحيين أو الأمميين يرتد في النهاية إلى عقيدتهم.

وبالنظر إلى مفهوم طبيعة الإنسان في الإسلام فإننا نؤكد أن هذا المفهوم يخضع للعقيدة الإسلامية كما أنزلها الله في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة. فطبيعة الإنسان تتسم بأنها طبيعة عاقلة وحرة في نفس الوقت، وهذا هو مبدأ إسلامي استخلصه العلماء من القرآن الكريم. وإذا كان الإنسان خيرًا بطبيعته، فإن هذا هو جوهر الإسلام. ومن ثم فإن هذا المبدأ الذي أرساه الإسلام يختلف تمامًا عن المبدأ المسيحي. لذلك يختلف مفهوم طبيعة الإنسان باختلاف العقائد والخلاف واضح تمامًا بين الاعتقاد بأن الإنسان خير بطبعه كما هو الحال في الإسلام وبين الاعتقاد بأن الإنسان شرير بطبيعته كما هو الحال في المسيحية. ورأى بعض العلماء استنادًا إلى العقيدة الإسلامية أن طبيعة الإنسان تتألف من عنصرين أحدهما هو الجسد والآخر هو الروح. ورأى البعض الآخر من علماء المسلمين أن طبيعة الإنسان طبيعة روحية من روح الله سبحانه وتعالى ومن ثم فإن حقيقة الإنسان تكمن في روحه، وطبيعة الإنسان في جوهرها طبيعة روحية فطرية جعلها الله سبحانه وتعالى على هذه الصورة لأنها من روحه سبحانه وتعالى، وعلى هذا خلق الإنسان وجبله على هذه الطبيعة واستخلفه في الأرض لعبادته.

ورأى محيي الدين ابن عربي وهو أحد المتصوفة أن طبيعة الإنسان الكامل عنده وحسبما استخلصها من العقيدة تنطوي على عنصرين، عنصر ظاهر، وآخر باطن، فمن خلالهما وبعمليات طويلة من مجاهدات النفس يتحقق الكمال الإنساني، فطبيعة الإنسان الكاملة الطاهرة تكمن في الربط الصحيح بين ما هو ظاهر وما هو باطن في الإنسان. ورأى الغزالي أن طبيعة الإنسان تتألف من القلب وهو جوهرها الحقيقي، وللقلب ظاهر وباطن، والنفس توجد في القلب. فسعادة القلب في معرفة الله، من هنا تتألف الطبيعة الإنسانية من قلب ونفس، ومن هنا أيضًا تأخذ التجربة الصوفية عند الغزالي طريقها للوصول بالعبد إلى معرفة الله عز وجل. فمفهوم الطبيعة الإنسانية عند الغزالي هو أيضًا يخضع لما استخلصه من آيات القرآن الكريم. أما مفهوم الطبيعة الإنسانية عند المتصوفة فإنه يتمحور حول القلب، والتصوف هو تطهير النفس وتخليصها من كل آفاتها حتى تعود إلى طبيعتها التي خلقها الله سبحانه وتعالى. والنفس عند الصوفية واحدة ومحلها القلب، وإن اتخذت صورًا متعددة.

وأخيرًا لابد من الإشارة إلى مفهوم طبيعة الإنسان من خلال علم النفس الإسلامي، فعلم النفس الإسلامي يتركز في المقام الأول حول الجانب الروحي في الإنسان على أنه رغم كل ذلك لا ينكر الجسد أو احتياجاته الطبيعية، كما أشار القرآن إلى طبيعة الإنسان الجسدية في كثير من آياته أيضًا. فالإنسان يتألف من جسم وروح لا انفصال بينهما فهذه هي طبيعته الحقة.

الفصل الثاني

طبيعة الإنسان والرومانتيكية

اهتمت الرومانتيكية بالعناصر اللاعقلانية في الإنسان، وهي من هذه الجهة تُعد ثورة مضادة للطرق النظرية المجردة عمومًا والميول التنويرية السائدة في القرن الثامن عشر خصوصًا، لقد ركزت على الجوانب اللاشعورية من عواطف ومشاعر وميول ورغبات في طبيعة الإنسان.

لقد ذكرنا في الفصل السابق أن مفهوم طبيعة الإنسان في ميدان الدين يخضع للعقيدة التي ينتمي إليها، أما في هذا الفصل فإن مفهوم الإنسان سوف يخضع في ميدان الفلسفة للمذهب الذي ينطلق منه وهو الرومانتيكية، ولكن قبل البحث في طبيعة الإنسان في إطار الرومانتيكية فإنه يتعين علينا أن نشير وبشكل موجز إلى تاريخ مفهوم الطبيعة الإنسانية.

أولًا: تاريخ فكرة الطبيعة الإنسانية:

اعتبر كُتاب العصور الوسطى أن الطبيعة البشرية واحتياجاتها لا تتغير، لأنهم تعاملوا معها بشكل أساسي على أنها مقاصد الله للإنسان. والإنسان بالنسبة لهم كائن خاطئ ويمكن أن يخلص بنعمة إله رحيم. وتعتبر السلطة العلمانية والروحية كلاهما قد أنشأهما الله لحماية الإنسان وفدائه.(55) ويصف هوبز وفقًا لديكارت المعاصر له، الحياة نفسها بأنها آلية تم إنشاؤها مثل الساعة، ومبدأ حركتها يقع في مكان ما داخلها. وعلى هذا الأساس، الذي أنشأته العلوم الطبيعية بالفعل خلال حياته، حاول هوبز مناقشة السياسة والحياة البشرية من حيث "قوانين الطبيعة". ولكن، وفقًا للنهج الجديد لبيكون وهوبز، ومن قبلهما مكيافيلي، فإن قوانين الطبيعة هذه تختلف تمامًا عن القوانين البشرية لأنها لا تتضمن مفهومًا للأفضل أو الأسوأ، ولكنها تتضمن ببساطة كيف تكون الأشياء حقًا، وعلاقتها بقوانين الطبيعة البشرية. وأصبح مصطلح "قانون الطبيعة" بعد أن انفصل عن الرمزية الأصلية للقانون في

---

(55) ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΟΥ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ - **ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ, «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΝ THOMAS HOBBES»,**ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:ΠΛΑΓΓΕΣΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, ΤΜΗΜΑ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ, ΤΟΜΕΑΣ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΣ ΚΥΚΛΟΣ ΣΠΟΥΔΩΝ (ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2007). σελ: 53.

العصور الوسطى باعتباره بناء بشري، نقول أصبح يستخدم الآن بشكل أقل مما كان عليه في أوائل العصر الحديث. وبالنظر إلى النموذج النقدي للطبيعة البشرية كما تمت مناقشته في الأخلاق والسياسة، بمجرد أن وصف الفلاسفة المعاصرون الأوائل مثل هوبز الطبيعة البشرية بأنها شيء يشبه الآلة يسمى الإنسان، أصبحت مسألة الطبيعة البشرية في بعض السياقات إشكالية.(56) من هنا نلاحظ أن الإنسان ليست له طبيعة مميزة، ففي حالة العصور الوسطي يوصف الإنسان بأنه مخطئ، وفي حالة هوبز الإنسان مجرد آلة. لقد كان الإنسان بمفهوم العصور الوسطي كائنًا مكبلًا بالخطيئة، وأما الحياة كما يصفها هوبز توصف بأنها حياة آلية، ومبدأ حركتها يقع في مكان ما داخلها.

إذا قارنا الآن أفكار هوبز حول الطبيعة البشرية بأفكار باسكال، كما يلاحظ بلاميناتز، فإن باسكال لديه أفكار مختلفة وربما أعمق حول المشاعر التي تعذب الناس مقارنة بهوبز. ويرى هوبز أن الأنانية تتجلى في محاولات الناس لإيجاد طرق لإشباع رغباتهم الطبيعية والسيطرة على الآخرين. وبدلًا من ذلك، يقول باسكال أن الفرد لديه صفتان، من ناحية، فهو غير عادل بطبيعته، لأنه يضع نفسه في مركز العالم، ومن ناحية أخرى، فهو سيء تجاه الآخرين، لأنه يحاول استعبادهم. لكن الفرق هو أن شوق الفرد هذا لأن يكون مركز العالم لا ينشأ من السعي إلى السلطة، بل يكمن في جوهر الفرد. يرى باسكال وهوبز أن الناس أعداء لبعضهم البعض في حالة ما قبل المجتمع. إن تأسيس القوة يحميهم من الحرب فيما بينهم، لكنه لا يساعدهم في سعيهم وراء السعادة. اكتشاف الحقيقة والله يؤدي إليها. بالنسبة لهوبز، الطريقة الفعالة للإنسان للهروب من البؤس هي تغيير بيئته. يعتقد باسكال أن الناس ليسوا أعداء لبعضهم البعض فحسب، بل أعداء لأنفسهم أيضًا. ولهذا يرى أن القوة لا تكون فعالة إلا في العداوة الأولى، بينما في الثانية وهي الأسوأ أيضًا، الناس وعليهم أن ينقذوا أنفسهم بنعمة الله وفضله. وفيما يتعلق بآراء مونتسكيو حول الطبيعة البشرية، فإن هذا مستمد بشكل أساسي من تحليله لقوانين الطبيعة. كما رأى مونتسكيو أن هذه القوانين هي في الواقع مشتركة بين جميع المجتمعات، دون إعطاء أساس للتقاليد

---

(56)Φιλοσοφία της Φύσης, Ενότητα: **Η φύση στη νεότερη και σύγχρονη Φιλοσοφία Άννα Λάζου Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,** Φιλοσοφική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ. σελ: 3 – 4.

والقوانين السياسية. [57] إن فلسفة هوبز وباسكال حول الطبيعة الإنسانية على هذا النحو تأتي نتيجة لإيمانهما المسيحي، ولذا فإن مفهوم الإنسان حسب تصورهما له يتطابق تمامًا مع اعتقادهما المسيحي.

إن الطبيعة الإنسانية في حالة العصور الوسطى، وفي حالة هوبز وباسكال توصف بأنها طبيعة شريرة، فالإنسان أناني وعدواني بطبيعته. والخلاص من هذه الشرور في حالة العصور الوسطى وباسكال يكمن في العودة إلى المسيحية، أما عند هوبز فإنه يكمن في تغيير حياة الإنسان.

أما روسو فإن الهدف الأساسي عنده هو معرفة حقيقة الإنسان، يقول: "إنني تبنيت قضية الحقيقة قدر استطاعتي وبغض النظر عن نجاحي الظاهري فإن هناك جائزة واحدة لا يمكن أن تفلت من يدي أجدها في سويداء قلبي". [58] فالحقيقة عنده تتمثل في العودة إلى الطبيعة الحقة. وعلى النقيض من هوبز، الذي ينظر إلى الطبيعة البشرية على أنها عنيفة وعدوانية، يتحدث روسو عن الخير الطبيعي للإنسان. ويعني أن هناك شكلاً فطريًا من أشكال تنمية قدرات الإنسان وأهوائه، مما يزيد من حيويته وشعوره بالرفاهية، وفي الوقت نفسه يؤهله لأن يكون محسنًا وعادلًا في جميع تعاملاته مع من حوله. لذلك، إذا تطور الإنسان بهذه الطريقة، فلن يصبح عقلانيًا فحسب، بل أخلاقيًا أيضًا. وهو يدعي أن ما يدفعه إلى هذه الحالة هو نبات أورمي يسميه الوعي، وهو في الأساس صوت الطبيعة بداخلنا. ومصطلح حب الذات كما ورد في كتابه إميل هو العاطفة البدائية الوحيدة، وما يعنيه روسو به جميع رغبات الإنسان التي تهدف إلى إشباع احتياجاته الشخصية، وأن حب الذات في الإنسان هو مصدر كل المشاعر الاجتماعية. وأن مصدر العيوب هو الطموح الذي يتولد أيضًا من حب الإنسان لنفسه. كما أن روسو لا يتفق مع نظرية هوبز عن الحالة الطبيعية، وكذلك مع وجهة نظر هوبز بأن العواطف تجعل الإنسان عدوانيًا. ويضيف على العكس من ذلك أن الأهواء الطبيعية تحافظ على حياة الإنسان

([57]) ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΟΥ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ - **ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ, «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΝ THOMAS HOBBES»** σελ: 54 – 55.

([58]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité –** [Paris 1971] p: 37.

وصحته.[59] بالطبع تختلف نظرة روسو في الطبيعة الإنسانية عن نظرة هوبز، فالإنسان خير بطبيعته، وهذه النظرة تختلف أتم الاختلاف عن النظرة المسيحية التي تعلن أن الإنسان مخلوق شرير ومُكبل بالخطيئة. فالعواطف والأهواء والميول الطبيعية هي جوهر طبيعة الإنسان عند روسو.

ورأى هيجل كما يقول بارتلو: "تتطور الروح عبر مراحل متتالية، أولًا في علاقتها بالكائن الحي، ثم في علاقتها بالمجتمع، وأخيرًا في علاقتها بالفكرة". [60] ومن هنا يمكن أن نقول أن هيجل يتفق هو والمثالية الألمانية مع نظرية هوبز حول غريزة الحفاظ على الذات في الطبيعة البشرية، لكنهما يتوصلان إلى استنتاجات مختلفة فيما يتعلق بحرية الإنسان. ووفقًا لهوبز، "تعني الحرية في المقام الأول غياب كل عائق - وأعني بكلمة عائق كل صعوبة خارجية في الحركة - وقد تتعلق أيضًا بالكائنات غير العاقلة وغير الحية وكذلك الكائنات العاقلة. وفي النهاية يخلص هوبز إلى أن الإنسان ليس حرًا حقًا لأنه يفتقر إلى مقاومات الاختيار الأخلاقي. وبالنسبة لهيجل يمتلك الإنسان حقًا القدرة على الاختيار بين مسارين للعمل. وحرية الإنسان في نظره لا تظهر إلا عندما يتمكن الإنسان من تجاوز وجوده الطبيعي والحيواني.[61] فالطبيعة الإنسانية عند هيجل توصف بالحرية وهو بهذا يختلف عن هوبز، فهذا الأخير يؤكد بأن الإنسان ليس حرًا.

ثانيًا: الإنسان الرومانتيكي:

يضرب العالم الرومانتيكي بجذوره بعمق في القرن الثامن عشر، بل وحتى في القرن السابع عشر، ويعد العالم الرومانتيكي عادة حركة تقف في مواجهة التنوير، إلا أنه يتعين أن يفهم أن الحركة الرومانتيكية ما كانت لتصبح كما هي بغير التنوير. وأنها ـ من جهة ـ قد نبعت من التنوير، ولا تمثل بكل بساطة عودة إلى العالم الذي خلفه التنوير وراءه. والواقع أن

([59]) ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΟΥ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ - **ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ, «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΝ THOMAS HOBBES»** σελ: 55 – 57.

([60]) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** – [Paris, Librairie Félix Algan,1911] pp: 190 – 191 .

([61]) ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΟΥ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ - **ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ, «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΝ THOMAS HOBBES»** σελ: 57 – 58.

الحركة الرومانتيكية كانت ثورة مضادة. ولا شك أنه قد يعتقد أنها أول احتجاج كبير ضد "العالم الحديث" أي الحضارة العقلانية العلمية التي بدأت تنمو في القرن السابع عشر، والتي اتخذت أبعادًا كبيرة في القرن الثامن عشر. في هذه النظرة نجد أن الرومانتيكية قد كشفت عن أفكار جديدة لم تعرف القرون السابقة عنها شيئًا. فانصب اهتمامها حول الأحلام واللاشعور، وهذه الأمور وغيرها تقف كلها في مواجهة الميول التنويرية في القرن الثامن عشر. والجدير بالذكر هنا أنه في مقابل عالم نيوتن بأنواره البراقة قدم الرومانتيكيون عالمهم الليلي. حيث نجد أن الليل يقابل النهار أو النور، ويعني "ارتفاع الأجنحة الثقيلة للروح" والارتفاع بها إلى ما وراء الزمان والمكان إلى مجالات لا متناهية.[62] وعلى هذا فإن عصر التنوير يُعلي من شأن العقل في الإنسان بينما تُعلي الرومانتيكية من شأن الجانب اللاعقلاني.

إن الرومانتيكية الألمانية قد تطورت عبر ثلاث مراحل مختلفة: الرومانتيكية المبكرة (برلين، حول Berlin, um Tieck))، والرومانتيكية العُليا (جينا، حول الأخوين شليجلJena, um Brüder Schlegel) والرومانتيكية المتأخرة (هايدلبرج، حول أرنيم وبرينتانو Heidelberg, um Arnim und Brentano)؛ ويرى الرومانتيكيون أن المجتمع لا يمكن تغييره إلا من خلال "ثورة" في مجالات الفكر والكتابة. ومن ثم تتبلور المُثُل والأهداف التي تشكل فن وأدب الرومانتيكيين. والفنان الرومانتيكي يتوق إلى الهروب من الواقع الذي يتم التعبير عنه من خلال رفض العقلانية. فالرومانتيكيون يعتقدون أنه يجب أن يكون هناك ارتباط مباشر بين الحياة والفن، ويعتبر الفن وسيلة تمكن من تأمل الواقع من خلال البعد الجمالي.[63] فبدلاً من الاهتمام بالعقل كما هو الحال في عصر التنوير ركزت الرومانتيكية على الجوانب اللاعقلانية، واللاواعية، والشعور، فهذه العناصر المميزة لفكر الرومانتيكيين هي التي تشكل طبيعة الإنسان.

---

[62]) باومر فرانكلين ـ ل: ـ **الفكر الأوربي الحديث ـ الإتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950** ـ الجزء الثالث (القرن التاسع عشر) ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989 ص: 19 - 22.

([63])Brentano Clemens - **Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder** "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos - (Thessaloniki, Mai 2011) P: 4.

وبالنظر إلى الاختلاف الجوهري بين الرومانتيكية والمذهب العقلي في القرن الثامن عشر، نجد أن الثورة الفرنسية قد أثارت بدرجة كبيرة رد الفعل ضد المذهب العقلي المباشر لفولتير [1694J-1778]. والرومانتيكية تناهض التحليل العقلي المباشر، وتهتم بالجوانب اللاشعورية للتطور الثقافي في أي أمة ومن هذه الجهة فهي تختلف عن العقليين.(64) وبالعودة إلى الأفكار الرومانتيكية التابعة لفكرة الطبيعة بوصفها مجموعة عضوية حية نجد أن الفكرة الرومانتيكية للطبيعة يمكن أن تتحد مع الإدراك الظاهر للتطور التاريخي والحضاري المتواصل، وأهمية مراحل الماضي الحضارية لانكشاف إمكانية الروح الإنسانية(65). فالرومانتيكية قدرت المشاعر والعواطف حق قدرها، وعلى هذا الأساس يصبح الإنسان الرومانتيكي أرحب بكثير من الإنسان التنويري العقلاني المحدد. فإذا كان عصر التنوير قد بالغ في دور العقل وأهميته فإن الرومانتيكية قد أسرفت منذ البداية في استخدام المشاعر والعواطف والجوانب اللاشعورية.

إن الرومانتيكية من الناحية الأيديولوجية تأتي على النقيض من الحركة السابقة، حركة التنوير، حيث كان العقل، في إطار هذه الحركة، في الصدارة، وتم وضع العقل بشكل أحادي في خدمة ما هو مفيد. ففي مجال الفن/الأدب الرومانتيكي، يظهر اللاعقلاني الذي تم استبعاده من عصر التنوير في الصدارة وتتم مناقشة هياكل مثل الرغبات أو الجنون أو المرض أو الشهوانية. وفي وقت لاحق، تطورت الرومانتيكية ترتيبًا زمنيًا تقريبًا بالتوازي مع الفترة الكلاسيكية (1786-1832)؛ كان لكلا الحركتين موقف سلبي تجاه الثورة الفرنسية والمحاولات المقابلة لها في ألمانيا، لكن من الناحية الأيديولوجية، تعتبر الرومانتيكية بالمعنى الأوسع حركة معارضة للفترة الكلاسيكية. ولقد ناضل المؤلفون الرومانتيكيون من أجل الوظيفة الاجتماعية للفن، وكان هدف الشعر الرومانتيكي هو عدم الفصل بين الفن والحياة.(66) فالرومانتيكية بما تتضمنه من أدب وشعر وفن كانت من الناحية الأيديولوجية ثورة ضد الكلاسيكية وذلك على الرغم من أنهما كانتا متوازيتين.

---

(64) Barnes Harry Elmer – **History of Historical Writing** – Second Revised Edition – Devor Publications, INC.[New York 1963] PP: 178 – 179.

(65) Copleston, S.J. Frederick - **A History of Philosophy** - Volume VII : Fichte To Nietzsche – [New York 1965] PP: 16 – 17 .

(66)Brentano Clemens - **Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder** PP: 3 , 4.

إن الفكرة المحورية للرومانتيكية الجرمانية هي فكرة الحياة، التي يُنظر إليها على أنها مبدأ الواقع بأسره، سواء كان ماديًا أو اجتماعيًا أو روحيًا، وكهدف مثالي للفعل. والحياة بالنسبة للرومانتيكيين تتعارض مع الآلية والعقل التأملي. وما سيطر على فكر القرن الثامن عشر، في نظرهم، كان تصورًا آليًا وعقليًا، إما للطبيعة المادية، أو للمجتمع، أو للروح. هذا هو المفهوم الآلي والعقلي، الذي تحاربه الرومانتيكية الجرمانية. وهنا تجد، في قلب الرومانتيكية، التعارض بين العقل والحياة. الرومانتيكيون يعارضون الحياة بما ليس بحياة، مثل ما يتم فعله بما هو جاهز. إنهم يعارضونها باعتبارها قوة غامضة للخلق والتركيب للتحليل العقلي الذي يقسم الكل إلى أجزائه، ومن ثم يدمرها. كما أنهم يعارضونها باعتبارها قوة غامضة للتأليف الخلاق، كفعل عفوي ينتقل من الداخل إلى الخارج، إلى البناء الميكانيكي الذي يقتصر على تجميع الأجزاء المعطاة خارجيًا. يرى الرومانتيكيون هذه الحياة في الكائنات البيولوجية نفسها. وهم يدركون ذلك أيضًا في المجتمع: فالمجتمع بالنسبة لهم ليس آلة عقلية يمكن تفكيكها وإعادة بنائها عن طريق العقل التأملي، كما كان يعتقد المفكرون الفرنسيون الإنجليز في القرن الثامن عشر.[67] فالرومانتيكيون يهتمون بالحياة بما هي حياة، سواء بالنسبة للإنسان أو المجتمع الإنساني، ويرفضون العقل المجرد، والإنسان في نظرهم ليس عقلاً كما فهمه التنويريون، ومن هنا ينشأ الصراع بين هاتين الحركتين، التنويرية والرومانتيكية.

وكتب أحد المفكرين الألمان وهو كليمنس برينتانو في عبارة هامة يقول فيها: "في(•) الحركة الرومانتيكية، يتم إدراك "الأنا" ووضعها في المقدمة؛ وهذا يفسر أيضًا تمثيل العالم العقلي ومشاعر وانطباعات الفرد. تعتمد النظرة إلى العالم أيضًا على "الأنا" وبشكل أكثر تحديدًا على منظور

---

(67) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** - (Paris, Librairie Félix Algan 1911] P: 61.

(•) In der romantischen Bewegung wird das “Ich” wahrgenommen und im Vordergrund gestellt; dieses erklärt auch die Darstellung der seelischen Welt, der Gefühle und der Eindrücke des Individuums. Von dem “Ich” und konkreter, von seinem Blickwinkel hängt auch die Weltanschauung ab: auf diese Weise kann der Sinn der Realität entdeckt und interpretiert werden. Eine entsprechende Rolle spielt auch die romantische Kunst durch ihre Formen: durch die “Romantisierung” der Welt, das heißt, durch die Darstellung des Individuums und seiner Weltanschauung, die auf seelischem Auffassungsvermögen basiert, kann die Interpretation der Welt und die Entdeckung des wesentlichen Sinnes deren geschafft werden.

الأنا: بهذه الطريقة يمكن اكتشاف معنى الواقع وتفسيره. كما يلعب الفن الرومانتيكي دورًا مناظرًا من خلال أشكاله: من خلال "إضفاء الطابع الرومانتيكي" على العالم، أي من خلال تمثيل الفرد ونظرته للعالم، التي تقوم على الفهم العقلي وتفسير العالم واكتشاف الذات."[68] فالرومانتيكية بهذا المعنى تنظر إلى العقل على أنه آلة عملية في يد الحياة. ومن ثم فإنها ثورة مضادة للطرق النظرية المجردة، وتهتم بالعناصر الطبيعية في الإنسان. فالأنا عند الرومانتيكيين تحتل مكان الصدارة، وتمثل العالم العقلي ومشاعر وانطباعات الفرد.

وعندما نفكر في النهضة الثقافية الألمانية العظيمة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، فلا بد أن نتذكر حركتين فكريتين: الرومانتيكية والمثالية. ومن الواضح أن هاتين الحركتين أساسيتان لفهم الثقافة الألمانية في هذا العصر. فمصطلح "المثالية الألمانية" يشير عمومًا إلى تقاليد الفلسفة من كانط إلى هيجل، وبشكل أكثر تحديدًا إلى المذاهب التي شرحها كانط وفيشته وشيلنج وهيجل من عام 1781 إلى عام 1801 تقريبًا. "الرومانتيكية" في تلك السنوات تعني الفترة المعروفة باسم الرومانسية المبكرة Frühromantik، وتشير إلى دائرة الشعراء والفلاسفة في فيينا وبرلين تشمل الأخوة شليجل، شيلينج، نوفاليس، شلايرماخر، هولدرلين، وتيك.[69] إن هذا التصنيف يعني وجود خلاف جوهري بين المثاليين بزعامة كانط وبين الرومانتيكيين حول طبيعة الإنسان.

ولنتساءل الآن: ما الفرق بين المثالية الذاتية والمثالية الموضوعية؟ وهل الرومانتيكية تنتمي إلى المثالية الذاتية أم أنها تنتمي إلى المثالية الموضوعية؟

والإجابة هي أنه توجد "مثالية" بالمعنى الذاتي، وبموجبها تشير "المثالية" إلى عالم وعي الذات الواعية بذاتها (سواء كانت تلك الذات تجريبية أو متعالية، فردية أو عالمية). وتوجد أيضًا "المثالية" بالمعنى الموضوعي، وبموجبها تشير كلمة "المثالي" إلى عالم النموذج الأصلي أو المعقول. يرى المثالي الذاتي أن كل شيء يقع ضمن تجربتنا، وإن لم يكن

---

(68)Brentano Clemens - **Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder**. P: 5.

(69) Nassar Dalia - **The Relevance of Romanticism, Essays on German Romantic Philosophy** (Oxford University Press 2014) PP: 30 – 31.

بالضرورة كل ما هو موجود، هو فقط لبعض الموضوعات الواعية بذاتها. يؤكد المثالي الموضوعي أن كل شيء ضمن تجربتنا - وفي الواقع كل ما هو موجود - هو مظهر أو تجلي أو تجسيد لبعض النماذج الأصلية أو المثالية. وإذا أردنا تعريف المثالية بالمعنى الذاتي، فإن الرومانتيكيين ليسوا مثاليين، وكانوا بالفعل يعارضونها. كان الرومانتيكيون الأوائل مقتنعين بضرورة وجود طريق وسط بين المادية الكاملة من ناحية والمثالية الذاتية Subjective Idealismالكاملة من ناحية أخرى. كان هذا الطريق الأوسط هو مثاليتهم الموضوعية. إنها وحدها القادرة على تفسير العالم باعتباره مظهرًا للمثال الأعلى - وبالتالي تجنب المادية - ولكنها يمكنها أيضًا أن تسمح للعالم بالوجود مستقلاً عن الذات وبالتالي الهروب من المثالية الذاتية.[70] فحسب هذا الرأي تنتمي الرومانتيكية إلى المثالية الموضوعية.

إن الرومانتيكية هي شكل من أشكال اللاعقلانية، ولم يكن المقصود من المذهب الرومانتيكي المتمثل في أولوية التجربة الجمالية على أشكال التفكير الخطابي رفض العقل عمومًا أو تقييده، بل كان المقصود منه رفع أشكال العقل البديهية على الأشكال الخطابية. ولم يكن القصد منه أبدًا رفض العقلانية في حد ذاتها. ويصر المثاليون على شفافية الوجود بينما يؤكد الرومانتيكيون على غموضه. وعلى أية حال، فإن المثالية الموضوعية Objective Idealism لا تفترض أي مذهب حول معرفة ما هو مثالي أو ما هو معقول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الرومانتيكيون مناهضين للتأسيسية antifoundationalist، في حين كان المثاليون أساسًا تأسيسيين في نظرية المعرفة الخاصة بهم. فلا يزال يوجد بالطبع، فارق كبير بين الرومانتيكيين وأسلافهم العقلانيين. في حين أن العقلانيين وضعوا الخبرة الجمالية aesthetic experience في مرتبة أدنى من قوى العقل، فإن الرومانتيكيين وضعوها فوقه.[71] فالرومانتيكية تؤكد إذن على اللاعقلانية ومناهضة التأسيسية وهي في ذلك تعارض المثالية، وأنها قد وضعت التجربة الجمالية فوق العقل وهي بذلك تعارض العقلانية. أما أن الرومانتيكية تؤكد على اللاعقلانية فهذا واضح من التأكيد على القول بأن الرومانتيكية هي شكل من أشكال اللاعقلانية، ولا يعني هذا الموقف اللاعقلاني أن الرومانتيكية ترفض العقل رفضًا باتًا أو تقييده، وإنما الهدف الحقيقي عند الرومانتيكية هو رفع أشكال العقل البديهية على الأشكال

([70]) **Ibid** PP: 33 – 36.
([71])**Ibid** PP: 37 , 40.

الخطابية. والحقيقة هي أن الرومانتيكيين يؤكدون على أهمية العناصر اللاعقلانية في الطبيعة الإنسانية.

أكد الرومانتيكيون على الدور الإبداعي للفنان، ولم يتوقعوا أن يقوم الفنان ببساطة بتكرار مظاهر الطبيعة الخارجية. فالمعضلة الأساسية في هذه المفارقة تكمن في كيفية التأليف والتوفيق بين الإيمان الرومانتيكي بالإبداع الفني ومذهب تقليد الطبيعة imitation of nature، وهو عقيدة لم يتخل عنها الرومانتيكيون أبدًا، بل إنها تتطلبها فلسفاتهم.[72] وإذا انتقلنا إلى فلسفة الطبيعة الرومانتيكية فسنجد أن رايل وهو طبيب وعالم مشهور قد اهتم بهذه العلاقة.

لقد أشار رايل Reil إلى أن الفرق الرئيسي بين الفنان البشري والطبيعة هو أن الفنان البشري أخذ نموذجه من الطبيعة وكون صورته على مادة متمردة. لكن "الطبيعة، مثل بروتيوسProteus، تجلب كل شيء من نفسها؛ فهي المادة ذاتها، والأداة، والحرفية، والنموذج الأصلي. ثم تنفخ الروح في أشكالها، لأنها كلها واحد. ومع ذلك، تظل إليزElise الجميلة بدون الشعور، قطعة من الرخام الصامت". ففي دراسة رايل، ينتقل المرء من طبقة سطحية من التحليل، إلى الأساس الميتافيزيقي، الذي من خلاله يصل محرك التعليمية[•] Bildungstrieb إلى أهميته الحقيقية. وعلى المستوى الأكثر عمقًا، استحضر رايل نظرية شيلينج المطلقة السبينوزية. وأكد أن كل شكل يكمن في جوهره المطلق. وهكذا كانت هذه المادة "أم كل الأشياء المتناهية، وبقدر ما يتطور منها العالم المحسوس عمل الأفكار، يجب عليها أن تحمل تحت الغطاء فكرة الكون المحسوس، كما تحمل البذرة نبات المستقبل". وبالتالي، فإن البناء كما عبر عنه في "تحول المادة ليس سوى مسعى للمثل الأعلى، الذي يعبر عن نفسه في الأشكال التي يخلقها، ليصبح موضوعيًا ولكي يمثل الهدف حقًا ما هو عليه بشكل مثالي".[73] إن فلسفة الطبيعة الرومانتيكية عند رايل تعني الانتقال من الشكل الظاهري من التحليل، إلى أساسها الميتافيزيقي.

([72]) **Ibid** PP: 41 – 42.

(•) إن فكرة "Bildungstrieb" - والتي تعني شيئًا مثل "الإبداعي" أو "الدافع التكويني" - تركز على القوة الإبداعية الأصلية للبشر والتي مصدرها الطبيعة الإنسانية وتدفعنا إلى التكوين الثقافي.

([73]) Richards J. Robert - **The Romantic Conception of Life, Science And Philosophy In The Age Of Goethe** - (The University Of Chicago Press Chicago And London 2002) P: 281.

إن الثورة الفكرية التي وصفها رايل كانت بالطبع تلك التي أحدثها الرومانتيكيون، وخاصة شيلينج. ومع شيلينج "دخلت الفكرة إلى ساحة المبدأ الميكانيكي"، وكان هو الذي اختزل قوانين النشاط الطبيعي إلى قوانين "العقل المتأمل". إن المزايا الفكرية الجوهرية لبرنامج رايل البحثي المستمد من الفلسفة الطبيعية الرومانتيكية قد تم تعزيزها وإقرارها في البيئة الدافئة والمشجعة التي نشأت خلال الازدهار الرومانتيكي. لقد حظيت الفلسفة الطبيعية الرومانتيكية بجاذبية قوية لأولئك الذين ارتفعت مخيلتهم في الهواء النقي المشرق الذي سكن فيه الشعراء. تنفس رايل بعضًا من ذلك الجو الذي حرك عمله التجريبي بدرجة كافية لإلهام قرن من الباحثين في مجال الطب والبيولوجيا.[74] ففلسفة الطبيعة الرومانتيكية كما هو الحال عند شيلينج كان لها تأثير بعيد المدى على رايل، وشيلينج كان هو الذي اختزل قوانين النشاط الطبيعي إلى قوانين العقل المتأمل.

إن أول أصول الفكر الرومانتيكي كما يعلن رينيه بارتيلو، هو فرضية علمية، سيطرت على علم الأحياء، وخاصة الطب، لمدة ثلاثة أرباع قرن. لذلك، فهي فترة في تاريخ علم وظائف الأعضاء يجب أن نأخذها في الاعتبار أولاً إذا أردنا أن نفهم فكرة الحياة. لقد تمكن تاريخ الفن وتاريخ الفلسفة حتى الآن من إخفاء أصل الرومانتيكية. ويجب أن نضيف أن هذا المفهوم للحياة يتفق مع مفهوم الغريزة السائد في التاريخ الطبيعي كما فهمه معظم علماء الطبيعة في القرن الثامن عشر. ويبدو لبارتيلو ثانيًا أن الرومانتيكية تولدت في ذهن أكثر من شاعر من رد فعل الفن ضد العلم. هنا إذن أصل آخر للفكر الرومانتيكي: إنه احتجاج الفنان على التفسيرات العلمية للعالم التي يعارضها برؤيته الملونة المفعمة بالمشاعر. لكن من الضروري التوضيح أكثر: وفي الفن نفسه، تعتبر الرومانتيكية احتجاجًا على المفهوم المعقول للغاية والمعقول جدًا للأدب والفن بشكل عام، والذي كانت تمتلكه الكلاسيكية الفرنسية. وأخيرًا، إلى جانب هذه التأثيرات العلمية والجمالية، ويعلن بارتيلو أنه لا بد من الإشارة إلى التأثيرات الدينية والصوفية. وفي مواجهة الفكر الفلسفي والاجتماعي في القرن الثامن عشر، تعهد عدد من المفكرين إما بالدفاع عن التقليد المسيحي أو البروتستانتي أو الكاثوليكي أو تجديده، ولكن أولاً، وبشكل أكثر خصوصية وعمقًا، تقليد المسيحية

(74) **Ibid** PP: 284 – 288.

البروتستانتية.(75) يؤكد بارتيلو إذن أن مفهوم الحياة هكذا يتفق مع مفهوم الغريزة. ويؤكد على رفض الفن للتفسيرات العلمية، وأخيرًا توجد المؤثرات الدينية والصوفية التي عارضت بدورها عقلانية التنوير.

إن ما تعهد بارتيلو بالدفاع عنه في التقليد المسيحي قبل كل شيء، والذي كان من المقرر استخدامه لما تبقى، لم يكن تقليد اللاهوت المدرسي، اللاهوت المنطقي الذي بدا للمسيحيين الرومانتيكيين مشابهًا جدًا لعقلية القرن الثامن عشر والذي ظهر فيه.(76) يقول بارتيلو: "هذا التجديد للمسيحية بشكل عام، وبشكل أكثر تحديدًا للبروتستانتية عن طريق التصوف، سرعان ما استعار، مثل تجديد الجماليات، صيغ الطب الحيوي، التي مزجها مع صيغ من التقاليد الصوفية. في اللحظة التي يمتزج فيها التيار الصوفي والتيار الشعري والتيار العلمي، وأخيرًا، يجد الفكر الرومانتيكي نفسه متشكلًا، في ما هو أساسي، سواء في مبدأه أو في صيغه، وهو أكثر من أي مكان آخر وفي نوفاليس، بين شليجل، في شيلينج، في تيك، تم خلط هذه الأفكار المختلفة وصياغتها ككل بطريقة واضحة. وبهذا، تم دفع الرومانتيكيين، وخاصة نوفاليس وشيلنج، إلى استلهام جانب من فكر فيشته وكانط، كما استلهموا من جانب من فكر جوته وشيللر".(77) وحسب هذا النص استفاد الرومانتيكيون من فكر كانط وفشته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان لجايث وشيللر أثر بعيد المدى على الرومانتيكيين.

يعتقد بارتيلو أن الرومانتيكيين الألمان كانوا غير قادرين على شرح جوهر الروح، لأن الروح شأنها شأن المجتمع، هي في الأساس حياة. وبالمثل عندما يتعلق الأمر بالكون المادي، فإن الآلية الديكارتية والآلية الفيزيائية النيوتونية الأكثر تعقيدًا بالفعل كانتا عاجزتين عن تفسير الطبيعة، لأن الطبيعة المادية أيضًا هي في الأساس حياة، ويجب علينا قبل كل شيء أن نسعى فيها، من أجل ادراكها، لمبدأها الحيوي.(78) ويقول بارتيلو: "إن الفكرة الرومانتيكية تأتي بشكل أساسي من الطب الحيوي الذي سيطر على تفكير علماء الأحياء في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والقرن العشرين الثلث الأول من القرن التاسع عشر، من غلبة روحانية

---

(75) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** PP:68 , 69 , 70 , 71 , 72.
(76) **Ibid** P: 72.
(77) **Ibid** P: 73.
(78) **Ibid** P: 62.

ستال إلى علم وظائف الأعضاء التجريبي لكلود برنارد وهيلمهولت".[79]
تكشف هذه الأفكار الرومانتيكية الألمانية عن أهمية البعد الحيوي الذي لا يقتصر على جانب واحد فحسب، فحسب الرومانتيكية الألمانية أن الروح والمجتمع وحتى الطبيعة ذاتها هي كلها حياة. وبالنظر في هذه القضية الحيوية عند الرومانتيكيين الألمان نلاحظ أنها تعارض الأفكار التأملية والمذاهب المثالية التي تسعى إلى تفسير الطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة عقلانية تمامًا. والجدير بالذكر وحسب رأي بارتيلو فإن الرومانتيكية الألمانية هي انعكاس للطب الحيوي الذي سيطر على تفكير علماء الأحياء الأوربيين.

والآن نتحول إلى موضوع آخر يرتبط بالرومانتيكية وهو الأسطورة الخيالية، تعتبر الأسطورة الخيالية هي النوع الأدبي الذي جعل الشعر الرومانتيكي الألماني مشهورًا في جميع أنحاء العالم؛ تطورت الأسطورة في القرن التاسع عشر إلى نوع مستقل عن نصوص اللغات الأجنبية، وتزايدت أهميتها وعددها بشكل ملحوظ. الأسطورة الخيالية، كشكل من أشكال التعبير عند الرومانتيكيين، والمتضمنة برامجيًا في شعرهم، تحتل مكانة بارزة. وكجانب من هذه الحركة، بدأ الاهتمام العلمي بالأساطير الخرافية والتقاليد الشعبية. فقد خلقت هزائم ألمانيا خلال الحروب النابليونية جوًا ساد فيه عدم اليقين والانحدار الثقافي. لقد قدمت الأزمة المعنية، الأوساط العلمية البرجوازية بشكل خاص، الدافع للبحث عن الهوية الثقافية. ولتحقيق هذا الهدف، أي تطوير/تدعيم الهوية الثقافية، حدث تحول إلى الجذور الثقافية للأمة الألمانية: لقد كانوا من الشعب. نشأت المصادر الأدبية المنقولة شفهيًا في العصور الوسطى، عندما كان يُنظر إلى الأشخاص الرومانتيكيين على أنهم مبدعو الأدب الوطني. وقد شهدت العصور الوسطى اهتمام الرومانتيكيين بالأساطير الخيالية والأغاني والأساطير، والتي كانت بمثابة دليل على المجتمع النقي.[80] نلاحظ هنا أن الرومانتيكيين الألمان يهتمون اهتمامًا علميًا بالأساطير الخيالية لأنها تعبر عن هوية الأمة الألمانية.

([79]) **Ibid** PP: 65 , 66 , 67.

([80])Brentano Clemens - **Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder** PP: 8 , 9, 36.

والجدير بالذكر هنا هو أن الأسطورة الخيالية ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالظروف الاجتماعية المعاصرة، وقد تم اختيارها عن وعي كشكل من أشكال التعبير من جانب الرومانتيكيين لأنها عبارة عن وسيلة مثالية لنشر أفكارهم. إن الأفكار والرسائل التي أراد الرومانتيكيون نقلها من خلال أدبهم تمكنت من الانتشار إلى جمهور واسع من خلال الأسطورة الخيالية، لأنها كانت تحاكي نوعًا شائعًا بشكل خاص لدى الناس: إن ما هو جذاب كجزء من الحياة الواقعية، والزخارف الخيالية وتكامل سمات مملكة القصص الخيالية في الحياة الواقعية (مثل الحيوانات الناطقة) تمثل مكونات تتطور بمقتضاها حياة الإنسان في وقت واحد على مستويين، أحدهما حقيقي والآخر غير واقعي، لأن عالم الأسطورة الخيالية والعالم الحقيقي يمثل الوحدة غير العقلانية والسحرية والتعبير المكثف ويمكن وصف اختيار هذا النوع كشكل من أشكال التعبير، وبشكل أكثر تحديدًا، الخصائص التي تميزه، بأنه رد فعل ضد التنوير: ففي النظرة التنويرية للعالم، العقلانية هي الركيزة ومن ثم استبعاد الشعور والخصائص ذات الخرافات. ووظيفة الأسطورة الخيالية الرومانتيكية توصف بأنها اجتماعية من حيث ارتباطها بشكل واضح أو من خلال وظيفتها الرمزية بالظروف الاجتماعية المعاصرة. والأساطير الخرافية كموضوع رئيسي للكثيرين هي محاولة لتقديم الواقع المعني ببراءة أصلية.[81] وخلاصة هذا كله أن الأساطير الخيالية عند الرومانتيكيين هي الوسيلة المثالية لنشر أفكارهم. وأن عالم الأسطورة الخيالية والعالم الحقيقي يمثلان الوحدة غير العقلانية والسحرية.

تعقيب

اهتمت الرومانتيكية بالجوانب الطبيعية في الإنسان، واهتمت أيضًا بالحياة بما هي كذلك، سواء بالنسبة للإنسان أو المجتمع الإنساني، ومفهوم الحياة في الرومانتيكية يتفق مع مفهوم الغريزة. والروح والمجتمع وحتى الطبيعة ذاتها هي كلها حياة. وترفض الرومانتيكية الإسراف في استخدام العقل. والأنا في الرومانتيكية تمثل العالم العقلي ومشاعر وانطباعات الفرد. والرومانتيكية تنتمي إلى المثالية الموضوعية، وتناهض التأسيسية وتعارض المثالية، وتهدف إلى رفع أشكال العقل البديهية على الأشكال الخطابية. واختزل شيلينج قوانين النشاط الطبيعي إلى قوانين العقل المتأمل.

([81])**Ebenda** PP: 37 – 38.

الفصل الثالث

طبيعة الإنسان فى الفلسفات الوجودية والمادية والبرجماتية

لقد تناولنا في الفصلين السابقين طبيعة الإنسان من ناحيتين أولهما، من ناحية الدين، وثانيهما من ناحية الرومانتيكية. أما في هذا الفصل فسوف نركز اهتمامنا حول طبيعة الإنسان في إطار الفلسفة الوجودية، والفلسفة البرجماتية. فكل واحدة منهما تنظر إلى طبيعة الإنسان من منظورها الخاص بها، فالوجودية تنظر إلى وجود الإنسان الواقعي الفريد، والبرجماتية تهتم بتحقيق منفعته. إن هذه المذاهب كلها تضع الإنسان على رأس اهتماماتها وكلها ترفض التفسيرات النظرية الغريبة عن طبيعة الإنسان.

أولاً: طبيعة الإنسان والحركة الوجودية:

ماذا يعني الوجود، كيف يمكن تحقيق هذا الوجود المميز؟ إن الفلسفة منذ أقدم عصورها، وعند أعظم روادها تسعى جاهدة لاكتساب فهمًا تأمليًا للذات والعالم. ومن أشهر روادها الوجوديين قديمًا سقراط وأفلاطون وأوغسطين وباسكال. ومنذ ديكارت فصاعدًا، وحتى كانط والمثالية الألمانية، سيطر على الفكر الفلسفي الجهد المبذول لتحديد وظيفة الأنا الأساسية بأكبر قدر ممكن من الدقة؛ وكما هو معروف، فإن التمييز الضروري بين "الأنا" في وظيفتها المنطقية وبين "الأنا" الفردية التجريبية كان له أهمية خاصة، حيث كانت الأولى - في البداية - هي الموضوع الأساسي للتأمل الفلسفي. وفي القرن التاسع عشر، في المقابل، أعطيت أهمية أكبر بكثير للنظر الفلسفي في هذا الأنا التجريبي، في "فردانيته" و"فردانيته" المحسوسة. وثمة ثلاثة مفاهيم ثورية للوجود: تأكيد الحرية الكاملة في أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية، والأنطولوجيا الأساسية للوجود في طريق هايدجر إلى الوجود، وأيضًا عودة كيركجارد إلى الوجود.[(82)] يقول وليم باريت: "بدأت مشكلة الإنسان في الظهور لدى بعض المفكرين بحلول منتصف القرن التاسع عشر بشكل جديد وأكثر

([82]) Langthaler Rudolf / Hofer Michael (Hg.) - **Existenz- philosophie, Anspruch und Kritik einer Denkform** - (New Academic Press, 2014) PP: 7-8.

جذرية". [83] وتقول سوزان موبوس "ويهتم الوجوديون بالإنسان الفردي. والنقطة الحاسمة في التفكير الوجودي، هي أن الناس قادرون على اتخاذ قرارات أساسية بشأن وجودهم وتفكيرهم وأفعالهم". [84] فالوجودية شأنها شأن الرومانتيكية ترفض التفسيرات المجردة للطبيعة الإنسانية، وتؤكد على الوجود المشخص العيني، وتزدري المناهج التجريبية لفهم الطبيعة الإنسانية.

إن الوجودية هي حركة القرن العشرين التي تشغل نفسها بالمشاكل والظروف التي لها علاقة مباشرة بالإنسان والحياة التي يعيشها. إنها تنقذ الفلسفة من براثن التجريدات الفارغة بهدف تحويل تركيز بحثها إلى الوجود المحسوس للبشر. فبدلاً من تعريف نفسها كنظام نظري متخصص، فإن الوجودية هي التزام بوجود يلخص رؤية كاملة للإنسان وتفاعلاته مع العالم الذي يعيش فيه، فقد حاولت الوجودية جمع كل عناصر الواقع الإنساني في خلق صورة شاملة للإنسان. وهي لا تقتصر على جانب واحد مهيمن من الواقع الإنساني، أي الإنسان ككائن عقلاني أو جوهري، ولكنها تتجاوز أي نهج جزئي في محاولة التعامل مع الواقع الإنساني بكل أبعاده المتعددة الأوجه. والوجودية عند سارتر هي عقيدة تجعل الحياة الإنسانية ممكنة. وفي نظره لا يوجد كون آخر إلا الكون البشري، كون الإنسان ذاته. والوجودية كما يرى سارتر تمضي بشكل عام في مجالين متعارضين؛ مجال التوحيد ومجال الإلحاد. فمن ناحية الفلاسفة المسيحيين، ياسبرز وجبرائيل مارسيل، وكلاهما معترف بالكاثوليكية؛ ومن ناحية أخرى، الملحدون الوجوديون، ومن بينهم هايدجر، وكذلك الوجوديين الفرنسيين بالإضافة إلى سارتر ذاته على حد تعبيره. [85] فالوجودية تؤكد على الوجود المحسوس للبشر، ولا تعتد إلا بكون الإنسان ذاته، ومن ثم فلا مجال للنظر في أي تفسيرات تخالف هذه النظرة الوجودية.

---

(83) Barrett William - **Irrational Man, A Study in Existential Philosophy** (Doubleday Anchor Books Doubleday & Company, INC., Garden City, New York, 1962] P: 177.

(84) Möbuß Susanne - **Neue Überlegungen zur Existenzphilosophie, Anschlüsse an Barth, Jaspers und Heidegger** - (Schwabe Verlag 2021) P: 9.

(85)Taskheer Diwan Khan - **The Concept Of Authentic Existence In Existentialism** - Thesis Submitted For The Award Of The Degree Of Doctor Of Philosophy In Philosophy, Under The Supervision Of DR. Preeti Sayeed, (Department Of Philosophy, Aligarh Muslim University Aligarh (INDIA), 2007) PP: 12, 16, 17.

واستمرارًا لهذه النظرة الوجودية يؤكد أحد أقطابها وهو هايدجر في فلسفته المتأخرة، مرارًا وتكرارًا على ضرورة الانصراف بشكل جذري عن الطريقة الميتافيزيقية في التعامل مع الوجود. ويوضح أن عصر الميتافيزيقا هو عصر تاريخ الفكر الذي لم يصبح صالحًا بصورة مفاجأة ونهائية. ويفسر دامير بربري Damir Barbaic فلسفة هايدجر المتأخرة وتأمل الحدث على أنه اعتداء على الذات. فحدث الوجود الذي يصفه هايدجر ليس بالطبع كلمة، لكن كلمة "حدث" يمكن، إذا تعلم المرء قراءتها فلسفيًا، أن تفتح الباب أمام التوقف عن التفكير في حقيقة الوجود من الناحية الميتافيزيقية باعتبارها وجودًا. هذا هو المعنى الفلسفي للتحول عند هايدجر.(86) فكلمة حدث وهي من اختراع هايدجر تعبر عن رفضه للطرق الميتافيزيقية، ورفضه أيضًا النظر إلى حقيقة الوجود من الناحية الميتافيزيقية.

ويذهب بورتر إلى تأكيد هذه الطبيعة الوجودية، فقد كتب في مؤلفه "الحياة الخيرة" يقول: "وبرغم الانتقادات العديدة التي انبعثت من الكنيسة ومن الجماعات أيضًا فإن الوجودية قد حظيت بإعجاب وتأييد الكافة. وعادة ما ينظر إلى "سورين كيركجارد" على أنه مؤسس الوجودية التأليهية، وإن كان "بليز باسكال" قد سبق له تصور الكثير من شواغلها، وبصفة عامة يعتبر "فردريش نيتشه" كمؤسس للفرع اللاديني من الوجودية."(87) ويقول ايضًا: "إن الوجودية تنطلق أساسًا من المنظور العيني للكائن البشري الحق في تعينه وفردانيته مثلما هو موجود في "الهُنا" Here، والآن Now ومن ثم فإن الوجودية تزدري كل ما هو مجرد وبعيد عن الوجود الشخصي الكثيف."(88) ويعلن ايضًا إن الوجودية لا تثق على الإطلاق في المناهج التجريبية والعقلية، وتعتقد بأن التجريبي عندما يستعين بتقنيات المنهج العملي، فإنه يظل مشاهدًا بعيًدا لا يغوص أبدًا في صميم بحثه. ويذكر أن الوجودية تضع المشاعر فوق العقل، والذاتية فوق الموضوعية، وتنحاز

---

(86) Zeillinger Peter - **Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel**, in: SaThZ 21.1 (2017)PP: 34, 35, 40.

(87)Porter Burton – **The good Life** [Collier Macmillan Publishers, London 1980] P: 211.

ــ بيرتون بورتر ــ **الحياة الكريمة** ــ الجزء الثاني ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992] ص: 124.

(88) **Ibid** PP: 214 – 215.

ــ **الترجمة** ص: 127 ــ 128

نحو الفنومنولوجية بدلاً من انحيازها نحو التجريبية أو المذهب العقلي.[89] تلك هي طبيعة الوجودية التي ترفض الاهتمام بالتفكير النظري المجرد، وتركز على جانب الاحساسات والمشاعر. ولا يفوتنا في هذا المقام إلا أن نؤكد أن هذه الطبيعة التي تقوم على الإحساسات والمشاعر في الإنسان قد انبعثت من الفيلسوف "جان جاك روسو" في القرن الثامن عشر.

أما الفينومينولوجيا فإن هوسرل يعرفها بأنها العلم الذي يدرس خبرة الوعي، خبرته بالأشياء، وخبرته بذاته.[90] ويميز هوسرل بين الأنا المتعالي، أي الموجود في طبيعة العقل، وبين الأنا النفسي. مستخدمًا في ذلك عملية "الأبوخية" أي تعليق الحكم. وهنا وجد أن التركيب الموحد في الأنا هو الإحالة المتبادلة أو القصدية Intentionalitat. والرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعًا لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي ممكنًا. والرد يتجلى فيما يسمى "الموقف الطبيعي". والمقصود "بالموقف الطبيعي": الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود ــ الإنسان نفسه، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم، أي الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقًا لكل أحوال الإنسان: أولاً تجاه الأشياء المعينة، ثم تجاه الأشياء بوجه عام، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم. إنه الحياة التجريبية بكل أشكالها: يدرك، يفعل، يضع نظريته، يشتاق، يحب، يكره، يهتم الخ.[91] إن ظهور الموضوعات في الوعي ليس تلقيًا سلبيًا لها في من الخارج، ذلك لأن الوعي ليس وعاءً يتم فيه جمع ما تتحصل عليه الحواس. فحضور الموضوع في الوعي يكون نتيجة قصد الوعي إليه.[92]

([89]) **Ibid** PP: 215 – 219. ــ الترجمة ص: 128 ــ 133.

([90])https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%85%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A_%D8%B9%D9%86%D8%AF_%D9%87%D9%88%D8%B3%D8%B1%D9%84

[91]) د. عبد الرحمن بدوي ــ **موسوعة الفلسفة** ــ الجزء الثاني ــ الطبعة الأولى [المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984] ص: 540 ــ 541.

([92])https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%85%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A_%D8%B9%D9%86%D8%AF_%D9%87%D9%88%D8%B3%D8%B1%D9%84

إن الفلسفة كما يعلن وليم باريت هي بحث الروح عن الخلاص، وهو ما يعني بالنسبة لأفلاطون الخلاص من معاناة وشرور العالم الطبيعي. والوجودية الفرنسية، كعبادة، في نظر باريت أصبحت الآن فلسفة ميتة. فمسائل مثل القلق، والموت، والصراع بين الذات المزيفة والحقيقية، وإنسان الجماهير، وتجربة موت الإله، نادرًا ما تكون موضوعات للفلسفة التحليلية. ومع ذلك فهي موضوعات للحياة. وإرادة الحياة الحقيقية عند نيتشه لا تكمن في الصراع الهزيل من أجل البقاء، بل في إرادة الحرب، إرادة القوة. وهكذا أعطى نيتشه الكلمة الأخيرة لإرادة القوة، جاعلاً إياها أساس كل دافع نفسي؛ كان على نيتشه أن يصبح ميتافيزيقيًا، ويلجأ الميتافيزيقي إلى فكرة الوجود. والقوة في حد ذاتها هي إرادة القوة. وإرادة القوة هي إرادة الإرادة. وعند هذه النقطة كما يعلن باريت بدأت عقيدة نيتشه تبدو مرعبة إلى حد ما بالنسبة لمعظم الناس.[93] طبعًا ما أعلنه باريت عن الوجودية يعد على جانب كبير من الصواب وخصوصًا في حديثه عن نيتشه وسارتر وغيرهما في موقفهما الإلحادي، ولكن ما نلاحظه أيضًا هو أن باريت يميز بين موضوعات الفلسفة الوجودية والفلسفة التحليلية، صحيح قد تكون هناك نقاط مشتركة بين هاتين الفلسفتين، ولكن المهم هو هجوم باريت على النزعة الإلحادية في الوجودية، وهو محقًا في هذا.

وانطلاقًا من موقف باريت المعارض للوجودية وبالتحديد الوجودية الملحدة يتعين علينا الآن أن نسوق موقفًا آخر يؤيد ويدعم دور الدين في الاهتمام بوجود الإنسان. يقول مارتين وينر Martin Werner : "وبغض النظر عن كيفية تصور الإله في ظل تنوع الأديان، فإن الدين المتعمق يعني دائمًا علاقة حيوية مع الإله يتم من خلالها حل مسألة معنى الوجود الإنساني. ولهذا السبب فإن معرفة الذات لا تقل أهمية بالنسبة إلى المتدينين عن معرفة الإله. إن الهدف من الدين هو إلقاء الضوء على لغز وجود الإنسان. وهذا ينطبق أيضًا على المسيحية. ومع ذلك، عندما سعت المسيحية إلى اختبار وتوضيح التأمل الذاتي في لاهوتها، استخدمت دائمًا الفلسفة، التي جعلت بطريقتها الخاصة الإنسان أو البشر والإله موضوعها".[94] ويقول أيضًا: "ولهذا السبب، على مر القرون، أثرت أهم الشخصيات في

([93]) Barrett William - **Irrational Man, A Study in Existential Philosophy** (Doubleday Anchor Books Doubleday & Company, INC., PP 5 – 9 , 198.

([94])Werner Martin - **Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie** - (Paul Haupt Bern-Leipzig 1943) P: 3..

الفلسفة الغربية، من أفلاطون وأرسطو إلى الكانطية الجديدة، بشكل كبير على الفكر المسيحي. واليوم، يحظى التيار الفلسفي المعاصر المعروف بـ"الفلسفة الوجودية" أيضًا باهتمام خاص في علم اللاهوت.[95] في هذه النظرة نجد ارتباطًا وثيقًا بين هذا النوع من الوجودية وبين الدين، فمعرفة الذات، ومعرفة الإله تحتل مكانة بارزة عند المتدينين، ووجود الإنسان هو عبارة عن لغز يدخل ضمن أهداف الدين الجوهرية.

والنقطة الأخيرة في الوجودية هي الأخلاق. إن الوجوديين يدافعون عن أن الالتزام الحر أمر أخلاقي. ومن المفارقات أن الأخلاق الوجودية تتمحور حول فكرة أنه لا يمكن أن تكون هناك أخلاق. يعتمد هذا الإعلان المتناقض على التمييز بين معنيين مختلفين للأخلاق: المعياري والميتاأخلاقي. ولا يقترح الوجوديون أخلاقيات معيارية، بل يقترحون ما وراء الأخلاق التي تقوم على حرية الإنسان. ووفقًا لهم، توفر لنا الأخلاق المعيارية وصفات محددة ومبادئ محددة ترشدنا إلى ما يجب علينا فعله. وعلى العكس من ذلك، فإن ما وراء الأخلاق هي صياغة الإطار الأخلاقي، فالميتاأخلاقيات ببساطة هي حديث حرفي عن الأخلاق. لكن هذا لا يعني أن الميتاأخلاقيات غير مهمة من الناحية المعيارية. على العكس من ذلك، فإن الاعتبارات الميتاأخلاقية هي التي تحدد كيف ستكون أخلاقياتنا المعيارية. والحرية هي المحور الأنطولوجي للوجودية وهي أيضًا أساسها الأخلاقي. ولا يوجد معيار للأخلاق المعيارية يمكن الدفاع عنه باعتباره "صحيحًا". لكن مبدأ الحرية هو الذي يتم الدفاع عنه باعتباره "صحيحًا" على المستوى الميتاأخلاقي. وجميع الوجوديين في نظر كيركجارد يتحولون عن الأخلاق العالمية لصالح أخلاقيات "الأصالة". إنهم يرفضون إعطاءنا برنامج حياة محدد أو أسلوب حياة محدد.[96] فالأخلاق الوجودية شأنها شأن الأخلاق الميتاأخلاقية تقوم على الحرية، وتطالب الوجودية بالعودة إلى أخلاق الأصالة. والجدير بالذكر هو أن القواعد العامة للوجودية تنطبق بالمثل على الأخلاق الوجودية.

([95])**Ebenda** P: 3

([96])Taskheer Diwan Khan - **The Concept Of Authentic Existence In Existentialism** PP: 232 – 233 , 234.

ثانيًا: طبيعة الإنسان والفلسفة المادية :

إن البحث في الطبيعة الإنسانية يكشف عن وجود اختلاف واضح بين الماركسية والوجودية، فالوجودية تنظر إلى الفرد كوجود مستقل، حر تمامًا، ليحدد مصيره بشكل أساسي، وبالتالي وحيدًا ومحكومًا عليه بالحرية. فهو يعيش في عذاب داخلي لا ينقطع. أما الإنسان عند ماركس فإنه يتكون من مادة خام لا يمكن تغييرها، فمثلا بنية الدماغ لا تتغير، ومنذ بداية تاريخ الإنسان يبقى الإنسان كما هو. ومع ذلك، فإنه بالنسبة لماركس هو نتاج تاريخه، لذلك، خلال التاريخ، يتغير الإنسان حقًا ويتطور ويتحول، وبما أنه هو الذي يصنع تاريخه بنفسه، فهو نتاج لنفسه. إن طبيعة الإنسان عند ماركس تكمن في تطور عمله.[97] وعلى الرغم من وجود اختلاف واضح بين هاتين الفلسفتين إلا أنهما تشتركان في ازدراء كل الطرق النظرية المجردة. فالوجودية تؤكد على الوجود الحر للإنسان، وترتفع بمشاعره إلى ما فوق العقل. بينما تنظر الماركسية إلى الإنسان على أنه مادة خام، ونتاج لتاريخه.

ولننتقل الآن إلى البحث في طبيعة الإنسان عند ماركيوز ولكن قبل القيام بذلك يتعين علينا أن نشير في عُجالة إلى طبيعة الإنسان عند فويرباخ والمقارنة بينه وبين ماركس. إن فويرباخ ينظر إلى العقل على أنه "مورد مشترك للإنسانية"، وأن كل عملية عقلية فردية في نظره تتضمن وجود المنتج الفكري الجماعي للبشرية كشرط مطلق لإمكانيتها.[98] أما العقل في نظر المذهب المادي كما وصفه ماركس فإنه ليس إلا نتاج لعضو مادي، هو المخ أو الدماغ. والتعارض بين المادة والوعي لا قيمة له إلا في نظرية المعرفة، أما في نظرية الوجود فلا يوجد شيء غير المادة.[99] وفي النهاية يقوم ماركس بتحويل علاقة الذات الإنسانية بالطبيعة، من علاقة سلبية يختزلها إلى علاقة إيجابية متفاعلة، ومن هنا، لا يمكن تجاهل المعايير الاجتماعية عند ماركس. ومعرفة الواقع تفترض وجود علاقة عملية بين الإنسان والطبيعة، ولكنها تعيد خلقها أيضًا. لذا، فيما يتعلق بالطبيعة، فإن

([97]) ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΟΥ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ - **ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ, «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΝ THOMAS HOBBES»** σελ: 59 – 60.

([98]) ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΕΜΑΣ, **ΑΓΑΠΗ ΚΑΙ ΠΑΝΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ** σελ: 110 .

[99]) أ.م . بوسشنسكي ــ **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ــ ترجمة دكتور عزت قرني ـــ [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــالكويت 1992] ص: 107 ــ 109.

وجهة نظر ماركس المتمركزة حول الإنسان معروفة والحقيقة أنه غير مهتم بالطبيعة في حد ذاتها، بل بالعلاقة بين الإنسان والطبيعة.[100] فالفارق الأساسي بين نظرة فويرباخ إلى الطبيعة الإنسانية ونظرة الماديين تكمن في أن فويرباخ ينظر إلى العقل على أنه المورد المشترك للإنسانية، بينما ينظر الماديون إلى العقل على أنه نتاج لعضو مادي

أما ماركيوز فقد كتب عن التطور التقني وربط بينه وبين قدرات الإنسان على الفعل والإبداع وتخيل المستقبل، ويدفعه هذا إلى التطوير التقني ويحرك مخيلته. لقد ساعد العلم والتكنولوجيا في تحويل القيم الإنسانية إلى احتياجات. فعلى سبيل المثال، تحولت قيمة الاتصالات التي تم تطويرها باستخدام التكنولوجيا الحديثة من الرغبة إلى الحاجة. ويقدم ماركيوز امتدادًا آخر للتطوير الفني، ويميز البعد الجمالي الفني للعلاقة بين الإنسان والطبيعة. فالشخص الذي يتعامل مع التكنولوجيا، مثل الفنان، تستهلكه الأفكار ويصنع الأشياء بطريقة إبداعية. وبالتالي، يتم تناول الاحتياجات الأساسية بطريقة جمالية. فلدينا إذن مجموعة من الأشياء التي تحاكي الواقع، والتي تتحول إلى حالة من الخيال تقود الإنسان إلى حالة مستقبلية أعلى. هذا البعد الخيالي يحدد التطورات. إنها تعد شيء ما، لكنها تخفي تهديدًا من جانبها غير المرئي.[101] فدراسة ماركيوز للطبيعة الإنسانية على هذا النحو تختلف أتم الاختلاف عن دراسة الطبيعة الإنسانية عند الوجوديين والماركسيين، ففي حين يهتم الوجوديون بالمشاعر الإنسانية ويضعونها في مستوي أعلي من العقل وفي حين يهتم الماركسيون بالإنسان الذي ينتج ذاته عبر تاريخه، فإن دراسة ماركيوز للطبيعة الإنسانية تتركز حول البعد الجمالي الفني للعلاقة بين الإنسان والطبيعة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنهم جميعًا يرفضون الاعتراف بجميع المذاهب المثالية والنظرية للطبيعة الإنسانية.

ويعلن ماركيوز أن الإنسان المعاصر يشعر بأن الحضارة التكنولوجية تغزوه وبالتالي تهدد إرادته. إن مفهوم "الطبيعة" بمعناه القديم، بمعنى الكيان البيئي، تحل محله التكنولوجيا ويظهر واقع جديد يملي

---

(100)Φιλοσοφία της Φύσης, Ενότητα: **Η φύση στη νεότερη και σύγχρονη Φιλοσοφία Άννα Λάζου Τμήμα Φιλοσοφίας,** Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ. σελ: 5.

(101)**ό.π** σελ: 5.

أخلاقيات إيكولوجية جديدة. إن المنظور التحرري للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، الذي يطبقه، يتعلق بعقلانية الفعل، أي الطريق الصحيح المفترض إدارة التكنولوجيا؟ يرى ماركيوز أن التحول التكنولوجي للطبيعة يجب أن يكون له حدود ومواصفات جمالية. إن الحاجة إلى التكنولوجيا لوقف التعدي على الطبيعة وتحقيق السلام بينهما أمر لا لبس فيه. ويدرك ضرورة إعادة تعريف الاحتياجات الإنسانية في اتجاه خلق إحساس جديد: لقد تم عزل قدرة الإنسان على الشعور بالعالم من قبل النظام البرجوازي. ويظهر مفهوم الثورة هنا كفكرة تعني تحول الجوهر الإنساني. فإذا تحول الإنسان في حواسه، فإنه سيكون قادراً على قلب الواقع وخلق طبيعة جديدة من خلال تغيير المجتمع. وهكذا تخلق الحرية والخيال نموذجا جماليا بأداة التعامل العقلاني. ولكن هذا يؤدي إلى وضع المعايير البيئية. يصبح الفن تقنية. العلم سعيد. المصنع هو مكان الخلق. الفن، وهو يمر عبر الحياة اليومية، يخلق عالمًا جديدًا.[102] وماركيوز هنا يركز ايضًا على البعد الجمالي.

ثالثًا: طبيعة الإنسان البرجماتية:

إن البرجماتية هي حركة فلسفية أمريكية معاصرة ترجع إلى مؤسسها تشارلز بيرس، وتكمن أهميتها في العمل والنتائج العملية، وهي فلسفة ترفض الاعتراف بالمثالية وكل النظريات الميتافيزيقية المجردة. يقول جان فال: "إن البرجماتية شأنها شأن الوضعية، تمنع العقل من الاهتمام بما ليس له نتائج ملموسة في الممارسة".[103] والبرجماتية، في جوهرها، هي نظرية في الفكر والفعل الإنسانيين، ونقطة البداية في كل تفكير برجماتي هي أولوية الممارسة، وإرساء جميع الأفعال البشرية في مواقف ملموسة. والطريقة العملية هي محاولة تفسير كل فكرة من خلال تتبع نتائجها العملية.[104] فالبرجماتي يؤكد على أولوية العمل على العقيدة، والتجربة على المبادئ الثابتة، والأفكار في البرجماتية هي في الأساس أدوات وخطط للعمل. والبرجماتية هي تقليد فلسفي يفهم على نطاق واسع جدًا، وأن معرفة العالم لا يمكن فصلها عن الفاعلية داخله. فالبرجماتيون

---

(102)**ό.π** σελ: 5–6.

(103) Wahl Jean - **Les Philosophies Pluralistes D'angleterre et D'amérique** [Paris, Librairie Félix Alcan 1920] P: 90.

(104)Hellmann Gunther – **Pragmatismus** - https://www.fb03.uni-frankfurt.de/48145591/Pragmatismus_Hellmann.pdf PP: 145 - 147, 167.

يشيرون إلى الفكر التجريبي الهادف "القائم على الخبرة وتطبيقها". وقد فسر البرجماتيون الأفكار كأدوات وخطط للعمل. وعلى النقيض من تصور الأفكار كصور ونسخ من الانطباعات أو الأشياء الخارجية، أكدت النظريات البرجماتية على الطابع الوظيفي للأفكار.(105) لقد طورت البرجماتية أداتية موجهة نحو المستقبل تبدأ من الشك، وتستمر من خلال موقف تجريبي من البحث لبناء مستقبل ناشئ.(106) إن البرجماتية شأنها شأن الرومانتيكية والوجودية تخرج الإنسان من دائرة الأفكار النظرية، فالرومانتيكية تنظر إلى الجانب اللاعقلي في الإنسان، والوجودية تنظر إلى الإنسان على أنه موجود مشخص، والبرجماتية تهتم بالنتائج المحسوسة والمفيدة للإنسان، والعقل في البرجماتية هو أداة للتكيف.

إن الفلسفة البرجماتية تهتم اهتمامًا كبيرًا بالعمل المفيد النافع. وإن الفكرة التي لا تتحقق عمليًا تعد فكرة باطلة لا جدوى منها، وينبغي استبعادها. أن تصورنا لموضوع ما، هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار ونتائج عملية ليس إلا. ومعنى هذا أن معيار الحقيقة هو العمل الفعال وليس الحكم العقلي. وهذا معناه كذلك أن العمل مبدأ مطلق مما يترتب عليه أن يتصف العالم بالتنوع والتفسير لأن البرجماتية مذهب في الكثرة يرى العالم متكثرًا ويعارض الأحادية والجبرية. وهنا يتوقف مستقبل العالم على فعل الكائنات التي تحدد مصيره. وهو فعل متكثر أيضًا أي متعدد بتعدد الكائنات.(107) وبكلمات قليلة يمكننا القول بأن البرجماتية تنظر إلى النتائج العملية المفيدة التي تترتب عن الفكرة. ومن هنا فإن الفكرة يمكن الحكم عليها بالصدق بقدر مطابقتها للواقع.

كتب الفيلسوف الرياضي تشارلز س. بيرس مقالة بعنوان "كيف نوضح أفكارنا". ولإعطاء معنى واضح لأفكارنا، وفقًا لبيرس، يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار آثارها؛ تختلف الأفكار عن بعضها البعض عندما تؤدي إلى نتائج مختلفة، أي عندما تؤدي إلى أحاسيس مختلفة بالنسبة لنا، وبالتالي، طرق مختلفة للتفاعل مع هذه الأحاسيس. وتختلف الأفكار إذا أدت

---

(105) Francis Terna Patrick - **Pragmatism in Philosophy of Education: A Contemporary Outlook** (Tropical Journal of Arts and Humanities, 2020) PP: 65 , 67.

(106)Simpson Barbara - **Pragmatism: A Philosophy of Practice** - (In Cassell, Cunliffe & Grandy (eds) (2018)), SAGE Handbook of Qualitative Business and Management Research Methods, Volume 1: History and traditions) P: 3.

107) دكتور عبد الوهاب جعفر ـ **مقالات الفكر الفلسفي** [دار المعرفة الجامعية 1990] ص : 482.

إلى سلوك مختلف. وإذا أدت إلى سلوك متطابق فإنها تختلف لفظيًا فقط. ولذلك يجب علينا أن ننظر في الأثار العملية للأفكار لتحديد معناها. هذا هو الأسلوب الفكري الذي وصفه بيرس بالبرجماتية، وهي كلمة تأتي من الكلمة اليونانية "براجما"، ولها نفس أصل مصطلح "الممارسة". أما نيتشه فقد كان في البداية متأثرًا بشدة بالرومانتيكية الألمانية، لكن سرعان ما لم يعد نيتشه راضيًا عن الرومانتيكية. وتأثر نيتشه بالنفعية الإنجليزية، وبالتطور البيولوجي وخاصة بفكرة الانتخاب الطبيعي. وأسس نيتشه فكرة الحياة التي يدين بها للرومانتيكيين. وبما أن تطور الحياة يهيمن على كل شيء، فإن العقل يجب أن يكون أداة تخلقها الحياة لنفسها بهدف العمل. لقد كتب عن إرادة الهيمنة، عرضًا منهجيًا لبرجماتيته، والذي لم يُنشر إلا في وقت لاحق متأخرًا.(108) وفي إطار حديثه عن البرجماتية عند نيتشه يقول رينيه بارتيلو: "تتجلى البرجماتية في صورة رومانتيكية نفعية".(109) إن الأفكار التي أطلقها بيرس ونيتشه هنا تعبر كلها عن البرجماتية؛ فالآثار العملية للأفكار أو نتائجها كما هو الحال عند بيرس، والقول بأن العقل أداة تخلقها الحياة لنفسها بهدف العمل كما هو الحال عند نيتشه، تؤكد كلها على ازدراء المذاهب النظرية المجردة.

يرى بيرس أن الفلسفة شأنها شأن العلوم الخاصة، يجب أن تستخدم المنهج العلمي ويجب أن تستخدم طريقة الخبرة والتفكير بدلاً من الطريقة القبلية. إنها في حاجة إلى مفردات تقنية متخصصة، كما هو الحال في العلوم الخاصة.(110) أما نيتشه فإن الحياة بالنسبة له أكثر قيمة من مجرد التضحية. إنه يزدري جميع صور المثالية ويصفها بالتناقض.(111) يقول بارتيلو: "ليست إرادة الحياة بمعنى شوبنهور، وليس النضال من أجل الحياة بمعنى داروين هو الذي يمكن أن يسمح لنا بفهم ما هو هذا المبدأ العميق للواقع الذي تعتبر المعرفة مجرد مظهر واحد منه وأداة؛ أن تحيا لا يعني في الأساس أن تحافظ على نفسك كما يعتقد شوبنهور، ولا أن تدافع عن نفسك حتى لا تهلك كما يعتقد داروين؛ إنه التطور على حساب الآخرين وعلى

---

(108) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** PP: 7 – 10.

(109) **Ibid** P:128.

(110) Haack Susan - **The Meaning of Pragmatism**: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy - (teorema Vol. XXVIII/3, 2009) P: 18.

(111) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** PP: 33 , 37.

حساب الذات".[112] ويقول أيضًا: "إن أصالة نظرية المعرفة هذه لا جدال فيها، وكذلك أصالة أخلاق نيتشه نفسها. إن مزيج الأفكار جديد، والجديد أيضًا هو الروح التي تحرق وتغير كل شيء بلهيبها. ومع ذلك، ليس من المستحيل أن نقول من أين أخذ نيتشه مواد المحرقة المشؤومة التي قدم عليها الحقيقة كمحرقة لمثله الأعلى؛ ليس من المستحيل أن نتبعه في الغابات التي قطع منها الأغصان أو حتى إلى الموقد الذي استعار منه النار".[113] لقد قادت البرجماتية عند بيرس ونيتشه الشخصية الإنسانية إلى الوراء إلى منحدر أشد خطورة وقسوة، فالإنسان قد أضاع نفسه وسط الخبرة والعمل وربط فكره بالنتائج المحسوسة فحسب كما هو الحال عند بيرس. واجتاحته الحياة وساقته إلى الصراع كما هو الحال عند نيتشه. فلم تعد للإنسان إذن طموحات سوى العمل والحياة.

ويرى بيرس أن فكرتنا عن أي شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء. فليست معتقداتنا في نظر بيرس سوى قواعد للعمل أو السلوك، وليس التفكير برمته سوى نقطة بداية أو مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية. ووفقًا لذلك فإننا إذا أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قدر مستطاع من الوضوح والجلاء، فليس علينا سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تمخضها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي نتوقع حدوثها نتيجة لها، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حسابًا لها.[114] فالبرجماتية عند بيرس على هذا النحو لا تتوقف عن التأكيد على أهمية النتائج العملية والأثار المستقبلية، والفائدة والمنفعة والقيمة كلها عناصر تدخل في مضمون برجماتية بيرس. فهذه النظرة تعارض تمامًا كل ما هو بعيد عن العمل النافع المفيد، إنها تحول نظرة الإنسان وطبيعته إلى هذا الجانب دون أن تكون قادرة على الوفاء بمتطلبات الإنسان وطموحاته الأخروية.

إن كلمة البرجماتية عند وليم جيمس، تشير في المقام الأول إلى موقف جديد للعقل وطريقة للتفكير؛ وقبل كل شيء نظرية جديدة للمعرفة؛ وأخيرًا، نظرية عن العالم، وبموجبها يتكون العالم أساسًا من إرادات فردية

([112]) **Ibid** PP : 58 – 59.

([113]) **Ibid** P : 59.

[114]) دكتور زكريا إبراهيم ــ **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ــ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1968] ص: 32.

لا تخضع تمامًا لقوانين المادة الضرورية أو مقولات العقل الضرورية. ولذلك فإن البرجماتية عمومًا في الأساس بالنسبة لجيمس نظرية نفسية يحركها الاهتمام بالمشكلة الدينية. والبرجماتية الدينية هي تطبيق هذه النظرية النفسية على فكرة الحقيقة الدينية. وكتابات شيللر هي الأخرى تحتوي تقريبًا على نفس أفكار جيمس. وما يميزها قبل كل شيء هو كلمة جديدة، هي كلمة "الإنسانية"، أو بالأحرى أنها استخدام جديد لهذه الكلمة القديمة. ومثلما أصبحت كلمة "البرجماتية" ملكًا لجيمس، أصبحت كلمة "الإنسانية" ملكًا لشيللر. فشيللر يسمي الفلسفة الجديدة أحيانًا بالبرجماتية، وأحيانًا أخرى بالإنسانية. ووفقًا له، فإن أنصار المفاهيم العلمية البحتة والمثاليين الهيجليين يحولون الحقيقة إلى شيء غير إنساني. وعلى العكس من ذلك، يجب علينا أن نعتبر أن الحقيقة تحتفظ دائمًا بطابعها الأساسي، والإنساني في المقام الأول، أي كحقيقة نفسية أُعطينا أن نلاحظها في الأشخاص البشر؛ والحقيقة بعيدًا عن ذلك هي مجرد كلمة فارغة لا معنى لها.(115) ومن هنا يتفق شيللر مع بيرس ونيتشه وجيمس في سمتين أساسيتين، الأولى ازدراء التفسيرات الميتافيزيقية، والثانية الاهتمام بالإنسان. ومن ثم تعد الفلسفة البرجماتية عند هؤلاء جميعًا مضادة للمذاهب النظرية المجردة.

والبرجماتية هي في أساسها كما يعلن جيمس منهج، ونقطة انطلاق لميتافيزيقا مختلفة. وأما الحقيقة في البرجماتية عند شيللر فإنها تقوم على الوحدة والتكيف. ويؤكد شيللر على الطابع الفردي لفلسفته. والأفراد يؤلفون مجتمعًا، فما هو صحيح هو مفيد اجتماعيًا.(116) فإذا كانت البرجماتية منهج عند جيمس وإذا كانت الحقيقة عند شيللر في البرجماتية قائمة على الوحدة والتكيف فإن جيمس وشيللر يتفقان في النظر إلى العقل على أنه أداة للتكيف.

والبرجماتية عند هنري برجسون وبوانكاريه يصفها بارتيلو بأنها برجماتية جزئية، فبوانكاريه يتحدث عن مبادئ الهندسة، ومبادئ العلوم الفيزيائية على أنها ملائمة. ويهدف برجسون إلى التأكيد على قوة الحدس، وأما العقل فهو مكاني عند برجسون، ويعلن بارتيلو أن البرجسونية قد تأثرت براليسون والرومانتيكية كما هي عند الأطباء الحيويين،

---

(115) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste**. PP: 11 , 15 , 17–18 .

(116) Wahl Jean - **Les Philosophies Pluralistes D'angleterre et D'amérique** [Paris, Librairie Félix Alcan 1920] PP: 88 , 90 – 92.

والميتافيزيقيين الرومانتيكيين، بالإضافة إلى تأثير علم النفس النفعي، فالحدس البرجسوني يشبه الحدس الرومانتيكي.(117) إن البرجماتية كما هو واضح عند برجسون وبوانكاريه توصف بأنها جزئية.

وإذا انتقلنا إلى الحقيقة الدينية، فإننا نجد أنفسنا أيضًا تقريبًا أمام مفهوم جديد، برجماتي تمامًا، للحقيقة الدينية. وهذا المفهوم موجود بين البروتستانت والكاثوليك. وبحسب الأباتي لويسي (انظر بشكل خاص الإنجيل والكنيسة)، فإن الحقيقة الدينية لا تُعطى جاهزة ومرة واحدة وإلى الأبد. يجب علينا أن نرفض المفهوم الذي لدينا عادةً عن الإعلان المسيحي باعتباره مؤلف من تقديم حقيقة جاهزة وجديدة جذريًا. وأخيرًا تم تطبيق الفكرة البرجماتية على الحياة الاجتماعية. لقد تساءل العديد من الكتاب أنفسهم عما إذا كانت الحقيقة، في المجال الاجتماعي، أي شيء آخر غير تعريف الظروف الأكثر ملاءمة للعمل الاجتماعي. وقد أدى هذا المفهوم البرجماتي للحقيقة الاجتماعية إلى تجديد نظريتين مختلفتين للغاية: النظرية الاشتراكية من ناحية والنظرية المحافظة من ناحية أخرى.(118) إن الحقيقتين الدينية والاجتماعية تعبران عن البرجماتية، فالحقيقة الدينية لا تأتي جاهزة، والعمل الاجتماعي يقوم أساسًا على الظروف الأكثر ملاءمة. ومجمل القول أن البرجماتية كما صورها بيرس ونيتشه وجيمس وشيللر وبرجسون وبوانكاريه بالإضافة إلى الحقيقة الدينية عند الأباتي لويسي والعمل الاجتماعي ترفض كلها التفسيرات الميتافيزيقية المجردة.

والجدير بالذكر أنه توجد علاقة وثيقة بين البرجماتية والعمل الاقتصادي. يقول ينس بيكرتJens Beckert: "لا توجد(•) في أي علم اجتماعي آخر مثل هذه العلاقة الوثيقة بين المجال الذي يدرسه التخصص ونموذج نظرية العمل المحدد كما هو الحال في النظرية الاقتصادية.".(119)

---

(117) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** PP: 115 - 117.

(118) **Ibid** PP: 25 , 28.

(•)In keiner anderen Sozialwissenschaft besteht eine so enge Verknüpfung zwischen dem von der Disziplin erforschten Gegenstandsbereich und einem spezifischen handlungstheoretischen Paradigma wie in der ökonomischen Theorie.

(119)Beckert, Jens- **Pragmatismus und wirtschaftliches Handeln**- Max Planck Institute for the Study of Societies, Cologne 2009] P: 5.

ويقول أيضًا: "أزعم (•) في مقالتي، أن الفهم السوسيولوجي للظواهر الاقتصادية لا يمكن أن يستغني عن أساس نظري للعمل، لكن مثل هذا الأساس لا يمكن العثور عليه في النموذج العقلاني للفعل".[120] وأن البرجماتية الأمريكية، كما عبر عنها المؤلفون مثل تشارلز ساندرز بيرس، ووليام جيمس، وجون ديوي، وجورج هربرت ميد، يمكنهم القيام بوضع أساس عملي نظري لعلم الاجتماع الاقتصادي. ويحدثنا بيكرت عن الفعل والحال وبالتحديد عن مشاكل نظرية العمل الثلاث فيذهب إلى أن (1) تفترض نظرية الفعل العقلاني أن الفاعل يتأمل ويحسب خياراته باستمرار ويعظم المنفعة بناءً على اعتباراته. (2) هناك اختلاف ثان أساسي في فهم النشاط الاقتصادي إلى النموذج العقلاني للعمل يتكون من تصور العمل وسائل وأهداف العمل. (3) يؤدي هذا في النهاية إلى الموقف النظري العملي الأساسي الثالث. يتميز نموذج العمل العقلاني بحقيقة أن الفاعلين لا يتمتعون بحرية اتخاذ القرارات، باستثناء تحديد تفضيلاتهم. بمجرد تحديد أهداف العمل، يتم تحديد جميع الإجراءات من خلال اختيار الوسائل المثلى لتحقيق هدف العمل في ظل قيود معينة. [121] فالبرجماتية هنا تقودنا إلى عالم جديد، إنه عالم الاقتصاد، فهي تقدم النموذج العملي النظري لهذا العلم، ومن ثم لا غنى للإدراك السوسيولوجي للظواهر الاقتصادية عن أساس نظري للعمل.

تعقيب

إن الوجودية وإن كانت تختلف عن الرومانتيكية إلا أنها تشترك معها في رفض التفسيرات المجردة للطبيعة الإنسانية، وتؤكد على الوجود الأصيل للإنسان في تشخصه وتعينه، وترفض الوجودية أيضًا النظر إلى حقيقة الوجود من الناحية الميتافيزيقية. إن هذه الطبيعة الوجودية التي تقوم على الإحساسات والمشاعر في الإنسان قد انبعثت من الفيلسوف "جان جاك روسو" في القرن الثامن عشر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يلاحظ أن معرفة الذات ومعرفة الإله تحتل مكانة بارزة عند المتدينين. وهنا نود أن

(•)Ich argumentiere in meinem Beitrag, dass das soziologische Verständnis wirtschaftlicher Phänomene nicht ohne eine handlungstheoretische Grundlegung auskommt, eine solche Grundlegung aber nicht im Rationalmodell des Handelns gefunden werden kann.

(120)**Ebenda** P:7.

(121)**Ebenda** PP: 7 – 9.

نشير إلى أن مفهوم الوجود الإنساني عند هذه الطائفة المتدينة من الوجودية ينتمي إلى الوجودية من هذا النوع، وقد تكون هذه النظرة قريبة الشبه بمفهوم طبيعة الإنسان في إطار الدين. ووجود الإنسان هو عبارة عن لغز يدخل ضمن أهداف الدين الجوهرية.

والبرجماتية أيضًا شأنها شأن الرومانتيكية، والوجودية تخرج الإنسان من دائرة الأفكار النظرية، فالرومانتيكية تنظر إلى الجانب اللاعقلي في الإنسان، والوجودية تنظر إلى الإنسان على أنه موجود مشخص، والبرجماتية تهتم بالنتائج المحسوسة والمفيدة للإنسان. وتنظر البرجماتية إلى النتائج العملية المفيدة التي تترتب عن الفكرة، ومن هنا فإن الأفكار ترتبط بالمنفعة والفائدة. وبكلمات قليلة نقول أن الرومانتيكية والوجودية والبرجماتية تهتم بالإنسان من حيث مشاعره وأهوائه ورغباته وميوله كما هو الحال بالنسبة للرومانتيكية، وتهتم الوجودية بتفرد الإنسان وتشخصه، وتهتم البرجماتية بالأفكار التي تجر معها نفعًا للإنسان. نقول إن كل هذه المذاهب وغيرها ترفض الاعتراف بكل ما هو مفارق وغريب عن طبيعة الإنسان.

الفصل الرابع

الطبيعة الإنسانية عند نيتشه وشيللر وباركر

كانت المذاهب النظرية المجردة عاملًا حاسمًا في عدم فهم طبيعة الإنسان الأصيلة وذلك لابتعادها عن الوقائع وتحليقها إلى الأعالي المجردة بحثًا عن مبدأ نظري تفسر من خلاله طبيعة الإنسان، ولذلك أصبحت هذه المذاهب عرضة للانتقادات الحادة ومن ثم وجهت إليها سهام النقد وخصوصًا عندما أحرزت العلوم الطبيعية والبيولوجية تقدمًا رائعًا في شتى المجالات. ومن بين الفلاسفة اللذين حاربوا هذه المذاهب نيتشه وشيللر وباركر وغيرهم. فنيتشه أكد على الحياة وازدري المثل العليا المطلقة، والمذاهب الفلسفية المجردة. وأكد علي إرادة القوة، وأن الحياة هي الوجود الحقيقي بكامله. وشيللر أيضًا رفض الأفكار النظرية التي لا تتصل بالواقع العملي للإنسان، إنه البرجماتي الذي ينظر إلى العقل على انه آلة عملية. اما باركر فهو ايضًا يرفض كل الطرق النظرية المجردة، والعقل الذي يهتم به ليس هو العقل النظري وإنما المتصل بالرغبة والشعور.

وتجيب الدراسة الحالية عن مجموعة من الأسئلة تهتم جميعها بالبحث في طبيعة الإنسان، ومنها كيف كانت دراسة نيتشه لطبيعة الإنسان انعكاس لعلم الأحياء عند داروين وفلسفة هربرت سبنسر؟، وكيف كانت دراسة شيللر لطبيعة الإنسان انعكاسًا لنزعته البرجماتية؟ وكيف كانت دراسة باركر لطبيعة الإنسان في ميدان قيم الفن والجمال انعكاسًا للاعقلانية المتمثلة في التعاطف والشعور وبالجملة العالم الجواني؟ وسأحاول في هذا الموضوع أن أجيب عن هذه التساؤلات في إطار البحث في فلسفة نيتشه وفلسفة شيللر وفلسفة باركر ثم نختتم هذا الموضوع بإشارة موجزة إلى نزعتين متعارضتين وهما: النزعة الإنسانية، والنزعة اللاإنسانية.

أولاً: طبيعة الإنسان عند نيتشه: [المذهب اللاإنساني]

إن دراسة الطبيعة الإنسانية عند نيتشه تقودنا في البداية إلى النظر في مفهوم النزعة اللاإنسانية، والنزعة اللاإنسانية هي فلسفة جديدة نسبيًا، ظهرت مع نقد النزعة الصناعية في العصر الحديث، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى. ويمكن أن تتعارض مع النزعة الإنسانية بشكل مفيد.

والنزعة الإنسانية مستمدة من الفكرة اليونانية القديمة القائلة أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وأنه بغير وجود الإنسان لا شيء له قيمة. وإنكار القيمة الجوهرية للحياة غير الإنسانية هو أساس التمييز بين الناس، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بعقيدة السيادة. [(122)] وكما هو الحال عند نيتشه لاحظ ألتوسرAlthusser أن النزعة اللاإنسانية الفلسفية تتضمن أهدافًا "إنسانية" في ذاتها ولا تنكر الأخلاق. [(123)] تلك هي إشارة سريعة عن طبيعة النزعة اللاإنسانية بصفة عامة. ولننصرف الآن إلى دراسة الطبيعة الإنسانية عند نيتشه.

تتحكم في نظرة نيتشه[(*)] للإنسان مجموعة مؤثرات وهي: تأكيده على الحياة وازدرائه للمثل العليا المطلقة، والمذاهب الفلسفية المجردة. يقول نيتشه:"إن كل ما يتناوله الفلاسفة منذ الألفية ليس إلا مومياوات عقلية؛ لأنه لا يوجد بين أيديهم شيء حقيقي في الحياة. فهم يقتلون، ويؤكدون تلك العبارة الجوفاء، حينما يعبدون هذه الأصنام ــ إذ إنهم جميعًا خطيرون حينما يتعبدون.[(124)] فأفكار نيتشه ونظرته في الوجود تقوم على أساسين: الأول إرادة القوة، والثاني هي أن الحياة هي الوجود الحقيقي كله، وليس هناك مطلقًا أي شيء آخر غيرهما مما يسميه الفلاسفة "عالم الحقائق"، في مقابل "عالم الظواهر".[(125)] يقول نيتشه: "إن الحقائق العتيقة في طريقها إلى الزوال".[(126)] لقد ركز نيتشه إذن على الحياة، واهتم بعالم الظواهر، ورفض الاعتقاد بوجود عالم آخر، عالم الحقائق في ذاتها. وتلك هي عملية تحطيم الأصنام.

([122]) http://www.churchofeuthanasia.org/e-sermons/antihumanism.html

([123]) https://foucault.info/pst/az-cf-69597-860697370

([*]) نيتشه (1844-1900) فيلسوف ألماني وناقد ثقافي. ولد في مدينة صغيرة في مقاطعة بورسيا في سكسونيا. وأكددت تربية نيتشه المبكرة علي الدين واللغات الكلاسيكية والأدب. وبعد عام من الجامعة في بون تحول إلي leipzing، حيث واصل الدراسات الكلاسيكية. ومن ثم عكف علي العالم كإرادة وتمثل لشوبن هاور، الذي أثر بكل تأكيد في اهتماماته اللاحقة وتفكيره الفلسفي المبكر. ومهما يكن من شيء فإنه كلغوي كلاسيكي فإنه عين أستاذا في جامعة سويسرا في باسل، حتى قبل أن يحصل علي رسالته في الدكتوراه ومن المدهش في عمر مبكر الرابع والعشرين.

[Cambridge Dictionary Of Philosophy P:532**]**

([124]) Nietzsche Friedrich- **Twilight of the idols or how to philosophize with a hammer** [Daniel Fidel Ferrer 2013] pp:15-16.

([125]) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **نيتشه** ، **خلاصة الفكر الأوروبي** ــ الطبعة الخامسة [وكالة المطبوعات ــ الكويت 1975] ص 224.

([126]) Nietzsche Friedrich, **Ecce Homo, How one Becomes what one is** [Agora Publishing New York 2004] P: 80 .

وبمزيد من الإيضاح حول تحطيم الأصنام التي تتمسك بالطرق الميتافيزيقية الخالصة يقول نيتشه: "أنا وحدي الحائز على معيار "الحقائق" في يدي وأنا وحدي القادر على القرار" [127] ويقول أيضًا "وبكل جدية، لا أحد قبلي يعرف الطريق الحق، الطريق الصاعد: وبدءًا بي فحسب، توجد مرة ثانية آمال، ومهام، وطريق حضاري، متميز ـ فأنا المبشر بهذه الأنباء السعيدة... لأنني المصير المحتوم." [128] وفي إطار تحطيمه للأصنام التي علقت بذهن الفلاسفة يقول: "إن العالم المنقسم إلى عالم "حقيقي" وعالم "ظاهر"، سواء في الطبيعة المسيحية، وسواء في طبيعة كانط [المسيحي الماكر أخيرًا وليس بآخر] هي ليست فقط إلا اقتراح مهلهل ودليل على حياة منحطة."[129] والجدير بالذكر أن نيتشه يتفق مع روسو وغيره من الفلاسفة في ازدراء المُثل العليا النظرية. والسمة المشتركة التي تجمعهما معًا وتضعهما على نفس الطريق هو التمرد على الأوضاع الاجتماعية والسياسية وغير ذلك.

فإذا كان شوبنهور يحدد ماهية الأشياء في ذاتها الموجودة خلف الظواهر بأنها إرادة الحياة، فإن نيتشه يتحدث عن إرادة القوة، وهي ليست مفارقة.[130] وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة وهي الدافع الحقيقي في النفس، والعامل الجوهري في الجماعة والدولة. ففي النفس وما يصدر عنها من أحوال يستطيع المرء أن يرى إرادة القوة، بعد أن يمزق الأقنعة العديدة التي تستتر من ورائها.[131] والجدير بالإشارة أن بعض الدراسات قد استخلصت أن نيتشه تصور الإرادة الكونية عند شوبنهور من أجل نظرية إرادة القوة.[132] فنظرية القوة وهي ما اشتهرت به فلسفة نيتشه قد نشأت في جو تقدمت فيه علوم الحياة [البيولوجيا] حيث انتشرت نظرية داروين وقانون البقاء. وطبيعة الإنسان عند نيتشه في إطار اهتمامه بالحياة، وما استخلصه من البيولوجيا قادته إلى اختراع ما سماه بإرادة القوة، إنها الفكرة التي أسس عليها مفهومه لطبيعة الإنسان، وجعلها محور فلسفته.

([127]) Nietzsche Friedrich, **Ecce Homo,** How one Becomes what one is P: 82
([128]) **Ibid** P: 83
([129]) Nietzsche Friedrich – **Twilight of the idols or how to philosophize with a hammer** p: 19 .
([130]) Schweitzer Albert Civilization and Ethics – **The Philosophy of Civilization** – part II – Irnstald by C. T. [Campion 1929] P: 180.
[131]) دكتور عبد الرحمن بدوي ـ **نيتشه** ، **خلاصة الفكر الأوروبي** ـ الطبعة الخامسة ص: 226 ـ 227.
([132]) Goodin David K. – **Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** P:12

أما فكرة المنفعة فإن بارتيلو ينظر إليها من خلال ـ نظرته لنيتشه ـ نظرة حيوية، وعلى أنها انعكاس لعلم الأحياء عند داروين وفلسفة هربرت سبنسر فيقول: "إن فكرة المنفعة الحيوية، أو المنفعة الاجتماعية، أو المنفعة البيولوجية، قد دخلت إلى فكر نيتشه عبر دراسة علم الأحياء عند داروين وفلسفة سبنسر وهي التي من خلال رد فعلها على المفاهيم الرومانتيكية الموجودة مسبقًا، أدت إلى البرجماتية".[133] هنا يؤكد بارتيلو أن فلسفة نيتشه رومانتيكية وبرجماتية ونفعية في ذات الوقت. وهي من هذه الناحية تعارض التفسيرات العقلية للإنسان.

إن المنفعة الاجتماعية كما يعلن بارتيلو تلعب دورًا مشابهًا لذلك الدور الذي يلعبه قانون الجاذبية في علم الفلك لنيوتن. وهو ما يعني أنهما تضعان في اعتبارهما العلاقات الخارجية للأنشطة الروحية مع بعضهما البعض بدلاً من محاولة النظر في تطورهما الداخلي والعفوي. ويعلن أيضًا أن فكرة المنفعة الاجتماعية هذه، وعلاقة الفرد ببيئته الجماعية، ساعدت نيتشه في شرح عدد كبير جدًا من المعتقدات، سواء كانت أخلاقية أو دينية أو فلسفية.[134] فالمقارنة التي أشار إليها بارتيلو واستخلصها من خلال بحثه في المنفعة الاجتماعية كشفت له أن المنفعة الاجتماعية وقانون الجاذبية قد أهملتا النظر في تطورهما الداخلي والعفوي. وهذا يرتد بنا إلى القول بأن الرومانتيكية وكذلك النفعية تؤكدان على الحياة التي تتخذ صور عديدة. فالعفوية ترتبط بالمنفعة وهي لون من ألوانها. طبعًا ينصب حديث بارتيلو عن النفعية عند نيتشه فيقول بارتيلو: "وهكذا فإنه يلجأ في علم الاجتماع إلى ما يمكن تسميته بالنفعية الآلية، وليس إلى النفعية العقلية لهلفسيوس".[135] فالنفعية عند نيتشه كما هو واضح من نظرة بارتيلو تصنف ضمن النفعية الآلية. ويقول أيضًا: "إن التأليف بين الأفكار البنتامية والأفكار اللاماركية والداروينية هي التي سمحت لنيتشه بتفسير اللاوعي ميكانيكيًا أو فكريًا في كثير من الحالات".[136] وعلى هذا تصنف فلسفة نيتشه ضمن الرومانتيكية النفعية، فقد تأثر بالرومانتيكية الألمانية وعلم الأحياء لداروين ونظرية التطور لاسبنسر، فالحياة هي محور تفكيره وليست المثالية المجردة أو المذاهب الميتافيزيقية الخالصة. وطبيعة الإنسان من هذه الناحية تتألف من

([133]) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste** P:79.
([134]) **Ibid** P:81.
([135]) **Ibid** P:86.
([136]) **Ibid** PP: 89 – 90.

عمليات طبيعية خالصة، والإنسان شأنه شأن كل الكائنات الحية لا تحكمه إلا إرادة القوة.

ونتيجة لهذا كله يحدثنا نيتشه عن الإنسان الأعلى، فهذا الإنسان تصدر أفعاله عن إرادة القوة فلا يعرف إلا الإيذاء والهدم، ولا يعرف إلا السيطرة على من حوله، وهضم حقوقهم. كما أنه لا يعرف ما يهم الأغلبية، فلا يهم عنده أن تكون بائسة أو غير بائسة كما فعل نابليون بين عامي 1789 ـ 1815.(137) إن نيتشه يهدف إلى الوصول إلى نوع بالذات من البشر وهو الإنسان الأعلى الذي يشعر بوجوده، وتأتي أفعاله من كامل وجوده بحيث لا يخضع لأي سلطة خارج ذاته كالسلطة الدينية السياسية أو أي مؤسسات فكرية أخرى والانصراف عن الحصار الذي تفرضه عليه هذه المؤثرات. والإنسان الأعلى لابد أن يكون مستندًا إلى منطق القوة إذ هي أساس الحياة. وهذا الإنسان هو مستقبل البشرية كلها من حيث اعتماده على القوة، والشجاعة لتحقيق آمال الإنسانية، فلا وجود للمساواة. ومن ثم فإن الديمقراطية، والاشتراكية، والمسيحية أيضًا لن تكون لها أية فاعلية على الإطلاق.(138) لقد رفض نيتشه المساواة التي تعمل النظم السياسية على تحقيقها كالديمقراطية والاشتراكية لأنها تحدث شرخًا في الطبيعة الإنسانية الحقة بالقضاء على قوتها وغيرها، وإيجاد الظروف المواتية لانتشار الضعف والوهن فيها.

ولقد لاحظ نيتشه أن مجرى التاريخ البشري يشهد بوجود حرب مستمرة ومستعرة بين صنفين من الناس؛ ومن المحتم أنها قد امتدت إلى أبعد العصور، وما زالت مستمرة حتى هذا اليوم، الحرب بين القوة والعجز، القوي والضعيف، المعطائين والمتطفلين، الصحة والمرض، السعادة والتعاسة. أما القوة فتشكل مفهومهم عن الخير، مما يبرر أحد أشد غرائزهم قوة، بينما يكتسب الضعيف نظرته للموضوع، وهي غالبًا ما تكون على النقيض من النظرة الأولى.(139) يقول نيتشه: "عندما(•) يكون الإنسان

---

137) دكتور أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** ـ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه ص: 119.

(138) Porter Burton . F . **The Good Life** – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London , 1980] PP : 218 – 222.

ـ بورتن بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الثاني [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993] ص : 134 ـ 137.

(139) Anthony M. Ludovici **Nietzche; His Life and Works** [Constable and Company LTD, London, U.K 1910] p:42.

مريضًا، فإن الخيرية تكتسب جانبًا كبيرًا من المسيحية السيكولوجية طابعًا مرضيًا ضمن صور الهستريا والصرع".[140] فأخلاق الحشود البشرية القائمة على الرحمة والإيثار، والتضحية، وهي التعاليم التي نشرتها المسيحية، كانت في نظر نيتشه العقبة الكؤود التي أدت إلى الضعف لا القوة.

إن الدور الذي قام به نيتشه لا يقل أهمية عن الدور الذي قام به ديكارت وروسو في عصريهما، فديكارت بعملية منهجية رفض كل ما هو غريب عن الإنسان وعن طبيعته للوصول إلى الطبيعة الإنسانية الحقة العاقلة. بينما روسو بعملية نقدية رفض الفلسفات المجردة. ونيتشه بعمليات شبيهة بذلك تقريبًا توصل إلى نظرية في الطبيعة الإنسانية لا تخضع لأي مذهب مجرد ولا تتعرض لأي مؤثرات دينية وسياسية قد تفرض عليه من الخارج. وبرغم أوجه الاتفاق والاختلاف بين روسو ونيتشه فإن هذا الأخير قد انتقده انتقادًا شديدًا، وأشاد بفولتير. وفي عبارة بعنوان ضد روسو كتب نيتشه يقول: " إن حالة(•) الطبيعة البدائية مرعبة، والإنسان كائن شرس، وحضارتنا هي انتصار غير مسبوق؛ على طبيعة هذا الكائن الشرس".[141]

(•) Lorsque l'on est malade, la bonté même revêt un caractère maladif... Nous comptons maintenant une grande partie de l'appareil psychologique dont s'est servi le christianisme parmi les formes de l'hystérie et les phénomènes épileptiformes.

(140) Nietzsche Friedrich, **La Volonté de puissance Essai d'une transmutation de toutes les valeurs , Traduit par Henri Albert** p:75.
https://www.google.com.eg/search?q=La+Volont%C3%A9+de+puissance+Essai+d%27une+transmutation+de+toutes+les+valeurs&rlz=1C1AOHY_enEG708EG708&oq=La+Volont%C3%A9+de+puissance+Essai+d%27une+transmutation+de+toutes+les+valeurs&aqs=chrome..69i57.1183950j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

(•) Contre Rousseau - .L'état primitif de la nature est épouvantable, l'homme est une bête féroce, notre civilisation est un triomphe inouï ;sur cette nature de bête féroce - ;ainsi concluait Voltaire .Il ressentait les adoucissements, les raffinements, les joies intellectuelles de l'état civilisé ;il méprisait l'esprit borne même sous couleur de vertu, le manque de délicatesse, même chez les ascètes et les moines.

(141) Nietzsche Friedrich, **La Volonté de puissance Essai d'une transmutation de toutes les valeurs , Traduit par Henri Albert** p:34.
https://www.google.com.eg/search?q=La+Volont%C3%A9+de+puissance+Essai+d%27une+transmutation+de+toutes+les+valeurs&rlz=1C1AOHY_enEG708EG708&oq=La+Volont%C3%A9+de+puissance+Essai+d%27une+transmutation

هكذا اعترض نيتشه على موقف روسو من إنسان الطبيعة على حين كانت فلسفة التقدم أكثر حظوة عنده.

ثانيًا: طبيعة الإنسان عند شيللر:[المذهب الإنساني]

إذا كنا قد تحدثنا بإيجاز شديد عن النزعة اللاإنسانية عند نيتشه فينبغي علينا الآن أن نتحدث بإيجاز شديد أيضًا عن النزعة الإنسانية عند شيللر، ولنتساءل ما هي النزعة الإنسانية وما طبيعتها عند شيللر؟

يعرف قاموس ويبستر النزعة الإنسانية بأنها:"مذهب(•) أو موقف أو طريقة حياة تدور حول المصالح أو القيم الإنسانية، خاصة الفلسفة التي ترفض عادة الطبيعة الخارقة وتؤكد على كرامة الفرد وقيمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل".[142] ويعرف قاموس ويبستر أيضًا "طبيعة الإنسان بأنها تتألف بصفة خاصة من نزعات وسمات جوهرية للبشر".[143] ويمكننا أن نحتفظ بثلاثة توجهات رئيسية تعطي معنى للإنسانية اليوم. من المؤكد أن الثلاثة يحتفظون بالمثل الأساسي للإنسانية في الخضوع الحقيقي للإنسان. لكن إحداها، قادمة من كيبيك وربما أكثر تقليدية على الرغم من انفتاحها، تحافظ على التعريف القديم لعصر التنوير. أما الفكر الثاني، وهو الفكر الكاثوليكي، الذي اقترب بشكل كبير من الأطروحات المؤاتية للإنسان، فيساهم في إعادة تعريف شروط النزعة الإنسانية الجديدة. وأخيرًا، تعرف الماسونية كيف تعترف بالطبيعة البالية لبعض الدعائم القديمة للإنسانية من ناحية، ومن ناحية أخرى، أن تبحث في الحداثة عن طرق لإنسانية جديدة.[144]

+de+toutes+les+valeurs&aqs=chrome..69i57.1183950j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

(•) A doctrine, attitude, or way of life centered on human interests or values; *especially* : a philosophy that usually rejects supernaturalism and stresses an individual's dignity and worth and capacity for self-realization through reason.

(142) https://WWW. Merriam-Webster. Com/ dictionary/ humanism

(143) https://WWW. Merriam-Webster. Com/ dictionary/ human an % 20 nature

(144)Chédozeau Bernard, **Humanisme Et Religion** « L'éternel salut du moi Synthèses des Conférences données à l'Académie des Sciences et Lettresde Montpellier, (2010) P:45.

والهدف الأسمى للنزعة الإنسانية البرجماتية عند شيللر هو "إعادة صبغ الفلسفة بالصبغة الإنسانية" وهو يمتدح، في تاريخ الفلسفة، ذلك القول القديم لبروتاجوراس، وهو أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، لما فيه من حكمة، ولذا نراه يربط مذهبه مباشرة بمذهب السفسطائيين، ويسمي نفسه "بروتاجوريا جديدًا". ولكن شيللر يتجاوز كلمة بروتاجوراس، إذ لا يكتفي بجعل الإنسان مقياسًا للأشياء جميعًا، وإنما يجعله مشكلها ومصورها، ومولد الحقيقة وخالق الواقع ومصوره. ومن الواجب أن يدرج المذهب البرجماتي، في الفكر المعاصر، ضمن الفلسفات الحيوية، التي تحييها، على اختلاف صورها، روح واحدة. وهكذا رحب شيللر بكل ما جاء من هذا الاتجاه ورأى فيه تقوية ودعمًا لموقفه الفلسفي. ذلك لأن رغبته كانت تتجه إلى العودة بالفلسفة إلى الحياة، التي ترتكز قوتها فيها وحدها. فمن الحياة ينبغي أن تجدد الفلسفة نشاطها إن شاءت أن تحقق مهمتها العليا، أعني خدمة الإنسان.[145] لقد تركز عمل شيللر في مذهبه الإنساني البرجماتي على التأليف والتوفيق بين فكرتين، أولهما الفكر السوفسطائي القديم وثانيهما الفكر المعاصر، فاختار الإنسان وجعله المحور الأساسي لمذهبه، وأكد على أهمية الحياة بالنسبة لطبيعة الإنسان. ولذلك يمكن أن يندرج مذهب شيللر ضمن الفلسفات الحيوية.

إن المذهب العملي عند شيللر[•] يتماثل مع فلاسفة امثال أرنست ماخ النمسوي، الذي عرف مذهبه باسم النظرية الحيوية وهو مذهب ينادي بأن المعرفة إنما هي تكيف ذهني للكائن الحي بالوسط الذي يعيش فيه. وإذا كان بروتاجوراس [وهو الذي اعتبره شيللر الأب الأول للمذهب العملي] كإنسان هو معيار الحق والباطل، وإذا كان ما ينفع الإنسان هو كل ما يهم، فإن المذهب العملي يمكن أن يوصف بأنه مذهب إنساني. والاسم هنا هو الشيء الجديد الوحيد، فتحت هذا الاسم الجديد يعرض شيللر نفس الموقف الوظيفي والأداتي للحقيقة، ونفس التوحيد بين الحقيقة والبطلان وبين الملائم

---

145) رودلف متس - **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام** - ترجمة دكتور فؤاد زكريا، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود - الجزء الثاني - الطبعة الأولى [دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2009] ص: 46-47.

•) فرديناند كاننج سكوت شيللر [1864– 1937]، من أصل ألماني، نزل إنجلترا في سنوات عمره الأولى، وتعلم في "رجبي Rugby" وكلية باليول بأكسفورد، وأصبح فيما بعد زميلاً ومدرساً بكلية "كوريس كريستي Corpus Charisti" في أكسفورد؛ وقد عمل وقتاً ما محاضراً في المنطق والميتافيزيقا بجامعة كورنيل في إثياكا [بولاية نيويورك]. وفيما بعد عين أستاذاً بجامعة كاليفورنيا الجنوبية في لوس انجيلوس.

ـ رودلف متس - **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام** - ترجمة دكتور فؤاد زكريا، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود - الجزء الثاني - الطبعة الأولى ـ ص: 16.

وغير الملائم.(146) فإذا كان أرنست ماخ يؤكد على أن المعرفة هي تكيف ذهني ، فإن شيللر يؤكد على نفس الموقف الوظيفي والأداتي للحقيقة.

ولقد كانت فكرة شيللر الرئيسية هي أن جميع المناشط الإنسانية لا تصاغ ولا تفهم إلا بالرجوع إلى الأهداف الإنسانية؛ وإن ذلك ليصدق على التفكير صدقه على الفعل، فالصور الذهنية التي نستعملها، وأساليب الاستدلال التي نختارها، والمعتقدات التي نؤمن بها يمكن أن تجد تبريرها الوحيد فيما تنفع به لتحقيق الغايات الإنسانية. وإنه لمن مقتضيات اتساق هذه الفكرة أن نطبقها على الصدق المنطقي، فلكي نقول من الناحية الصورية عن عبارة ما أنها صحيحة معناها أننا نقومها تقويمًا يدعو إلى قبولها، كما أننا لكي نقول عن فعل ما أنه خير معناه أننا نقومه بما يدعو إلى قبوله، بيد أن معيار التقويم إنما هو المنفعة في مجال الإدراك.(147) فشيللر كبرجماتي مثله كمثل بيرس وجيمس وغيرهما من البرجماتيين اهتم بالمنفعة في مجال الإدراك كمعيار للتقويم، وهذه النظرة العملية تستبعد تمامًا جميع الطرق النظرية لبعدها عن الحياة العملية للإنسان. والمذهب العملي عند شيللر يقودنا إلي القول بأن العقل هو اداة للتكيف.

ولقد جاءت نظرة شيللر للإنسان انعكاسًا لنزعته البرجماتية يقول: "إن النزعة الإنسانية هي في حد ذاتها رؤى فلسفية أكثر بساطة بصورة واقعية: إنها مجرد إدراك بأن المشكلة الفلسفية تهتم بالكائنات البشرية سعيًا إلى فهم عالم الخبرة البشرية عن طريق مصادر العقليات البشرية".(148) فالواقع العملي للإنسان وليست الطرق النظرية الخالصة عند شيللر هي التي تشكل نزعته الإنسانية الحقة فيقول: "يجب أن نتخلى عن تجريد المعرفة من إنسانيتها، وأن نعزو إليها "الاستقلال" عن الأغراض البشرية، و"المطلق" الذي يفصلها عن الحياة، و"الأبدية" المنفصلة عن الزمن".(149) ومن هنا نلاحظ أن شيللر كغيره من البرجماتيين يرفض أفكار الاستقلال، والمطلق، والأبدية، فكلها أفكار نظرية لا تمس الواقع العملي للإنسان، أما المنفعة والقيمة وغيرهما فهي الأسس التي تؤسس عليها البرجماتية نزعتها

---

146) دكتور محمد ثابت الفندي ـ **مع الفيلسوف** [دار المعرفة الجامعية 1987] ص: 187 ـ 193.

147) الموسوعة الفلسفية المختصرة- نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل - جلال العشري - عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور ذكي نجيب محمود [دار القلم - بيروت - لبنان] ص : 197-198.

(148) F.C.S Schiller **Studies in Humanism** [Macmillan, London, U.K 1907] p:12.

(149) **Ibid** p:69.

الإنسانية والتي تلائم بالطبع الإنسان، إنه البرجماتي الذي ينظر إلى العقل كأداة عملية في يد الحياة.

ويرفض شيللر المعاني المطلقة والأفكار المتعالية، وهو من ثم يهتم بالوقائع الفعلية فيقول: "إن هلاك تنتالوس غير مشروط بأي معنى من المعاني، وهو يستطيع أن ينجو بنفسه إذا أراد، وذلك بغير جهد الإنسان الأعلى، ولكن بإدراك الوقائع الصائبة فحسب وهو الأفضل من إدراكه لها وبالقليل من التفكير الواضح في أهميتها".[150] ويقول كذلك: "ومما لا شك فيه أن امتداح العبقرية ذاته قد ينسحب أيضًا على المذهب الهيجلي، المذهب الأكثر عبقرية في المظاهر الخادعة التي يزدان بها تاريخ الفلسفة".[151] تلك هي السمات البرجماتية التي اتسمت بها النزعة الإنسانية في فكر شيللر.

ولقد خصص شيللر الكثير من جهده إلى تطبيق مذهبه الإنساني على هذا المنطق، ففي كتابيه "المنطق الصوري" [1912] و "منطق للاستعمال ـ مدخل إلى النظرية الإرادية في المعرفة" [1929] ، ذهب إلى أن النظرة السائدة عندئذ عن الاستدلال كما وردت في كتب المنطق إنما هي نظرة خاطئة كلها، وكانت اتهاماته الرئيسية هي أن المنطق الصوري قد اعتمد على التجريدات غير المشروعة في الكلام عن القضايا، لأن المعنى والصدق إنما يعتمدان على الزمان والمكان وظروف التفاهم، وثانيًا لأن الصدق من حيث هو معيار للنجاح في الاستدلال غير ذي جدوى إذ إن أية حجة عينية محال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية. مع أنه لا جدال في أن الأدلة الجيدة كلها في شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى أن تدنو من ذلك المثل الأعلى الصوري؛ ولهذا فبدلاً من المنطق الصوري، قدم لنا شيللر ضربًا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبي، وبفرض الفروض، وبالاقتراب من الصدق، وهي كلها صفات سبق بها من عدة وجوه ما ظهر بعد ذلك من أوصاف للتفكير العلمي. [152] فالمنطق الصوري في نظر شيللر هو منطق لا جدوي منه لبعده عن الحياة العملية ولهذا أكد شيللر على اهمية التحقيق التجريبي، وفرض الفروض على غرار العلم ، والاقتراب من الصدق.

---

(150) F.C.S Schiller **Tantalus; or in the Future of Man** [Kegan Paul & Co LTD, London 1926] p:71.

(151) F.C.S Schiller **Riddles of Sphinx; a Stud in the Philosophy of Evolution** [Swan Sonnenschein & Co, London, U.K 1891] p: 159.

152) الموسوعة الفلسفية المختصرة- نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل - جلال العشري - عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور ذكي نجيب محمود ص: 197-198.

والنقطة التي نود الإشارة إليها بإيجاز شديد هي أن العالم بالنسبة لشيللر عبارة عن مد وجزر دائم من الأمواج والدوامات. صراع خشن ومتعثر. العقائد الأساسية الأربعة لهذه الميتافيزيقا. هي أن صيرورة العالم هي عملية، وأنها عملية حقيقية، وليست مجرد فكر، أو مستمدة من الفكر، وأن لها بداية محددة ونهاية محددة في الزمن، وأنها لا رجعة فيها. العالم غير مكتمل باستمرار؛ ينفجر فيه باستمرار شيء جديد.(153) يقول جان فال: "الأحادية هي نظرية صالحة للعالم بمجرد اكتمال العملية الكونية. إنها إذن اللحظة الأخيرة للديالكتيك التي بعد أن انتقلت من الوحدة المجردة إلى التنوع المحسوس، تصل إلى التركيب النهائي الذي هو الوحدة المحسوسة؛ سيكون هذا هو فكر شيللر المتحول إلى مصطلحات هيجلية". (154) فبرغم هجوم شيللر على فلسفة هيجل إلا أنه كان هيجليًا في مصطلحاته.

ثالثًا: طبيعة الإنسان وقيم الفن والجمال عند باركر:

وامتد الاهتمام بالإنسان في البرجماتية إلى ميدان قيم الفن والجمال عند باركر. يقول باركر: "لذلك يمكن أن نعرف القيمة بأنها إما بهجة تبعث على الحيوية أو السلبية أو أي شيء آخر بأنها إشباع للرغبة، والتعريفان يؤديان إلى نفس الشيء".(155) فقد كان التعاطف والشعور وليس العقل المجرد هو محل اهتمام باركر فأعلن أن الخلاص من مشكلات القيم لا يمكن أن يتم عن طريق العقل المجرد الخالص. وإنما بتعاطف الذات الإنسانية معها والشعور بها فحسب. فلأنها تعتمد كلية على الرغبة، فإن القيم تنتمي بالكامل إلى العالم الباطن، وإلى عالم العقل.(156) من هنا فالتعاطف والشعور والتركيز على العالم الجواني وعالم العقل هي العناصر التي تشكل الإنسان الحق. وحينما نرى أن باركر يتكلم عن العالم الباطن وعالم العقل فإنه لا يناقض نفسه إذ العقل الذي يهتم به ليس هو العقل النظري وإنما المتصل بالرغبة والشعور.

وعمل الفن هو إعادة بناء الواقعة الشعورية في صورة رغبة. إنه الخيال المتجسد في الرغبة، وتم التعبير عنه في شكل شعوري، ومن خلال

---

(153) Wahl Jean - **Les Philosophies Pluralistes D'angleterre et D'amérique** [Paris, Librairie Félix Alcan 1920] P: 187 .
(154) **Ibid** P: 189.
(155) Parker, Dewitt H. **Philosophy of Value** P: 14.
(156) Parker, Dewitt H. **Human Values, an introduction of ethics based on a study of values** [Harper and brothers, New York 1931] pp:3, 20.

الخيال والرغبة اكتسب الوضوح، والموضوعية والقابلية للانتقال[157]. يكشف البحث في الطبيعة الإنسانية من جهة الفن عند باركر عن نزعته البرجماتية، فإعادة بناء الحقيقة الشعورية تحمل في طياتها مبدأ التغير، فهدف باركر والبرجماتيين عمومًا هو التطلع إلى عالم أفضل قائم على التغير. وفي حالة باركر الفن هو أداة التغيير، وذلك على عكس الفلسفات الميتافيزيقية التي تنظر إلى عالم مغلق لا يسمح بالتغيير أو إعادة البناء. ومن علامات التغير عند باركر هي استخدامه لكلمات مثل الخيال المتجسد في الرغبة، والوضوح والموضوعية والانتقالية وغيرها.

وإذا كان الفن عند باركر يهدف إلى رقي الذوق، فإن الأخلاق تهدف إلى رقي السلوك، فهل توجد بينهما علاقة تنافر أم هما يسيران على قدم وساق؟ يقول باركر: "توجد ثلاث طبقات من الناس، البروتستانتيون، فالبربريون والبروليتاريون يناقشون قيمة الفن في هذا المعنى. هذه الطبقات الثلاث هي بالطبع ليست جديدة في حضارتنا، ولكنها اتخذت أنواع كثيرة في الطبيعة الإنسانية الدائمة، فظهرت تحت مسمى أو آخر وسادت في كل العصور. بالنسبة للبروتستانتي، الفن هو لا أخلاقي؛ وعند البربري عقيم؛ والبروليتاري هو فساد شديد".[158] وبالطبع يرفض باركر هذه الطبقات الثلاث لأنها تفصل بين الفن والأخلاق وتزدري الفن. ولكن يسعى باركر أيضًا كالبرجماتيين إلى تحقيق الوحدة.

وهكذا استخلص باركر من خلال البحث في العلاقة بين الفن والأخلاق، أن الفن كتعبير حر، والأخلاق كنظام صارم قائم على القمع يعارضان على الأقل الاعتبارات الناجمة عن الكثير من نزاع عالم الأخلاق مقدمًا البرهان لذهني القائل بوجود تعارض حقيقي في الغرض والروح بين الفن والأخلاق. وإن الاستفادة من طاقات الإنسان في النظام والعمل النافع هو غرض مختلف عن استيعاب الفائض من الطاقة عبر الخيال؛ وحيثما يوجد اختلاف في الغرض فإنه توجد إمكانية للصراع. ثم إن هذا ليس دليلاً على أن وجهة النظر الأخلاقية هي الحكم على ذلك الفن بطريقة مطلقة. لأنه إذا كان جدالي هو الحقيقة القائلة بأن الحياة الشخصية والاجتماعية غير قادرتين على إشباع إرادة الإنسان ــ القائلة بأنه لا شكل للحياة الأخلاقية

(157) Parker, Dewitt H. **The Analysis of Art** [The ale university press, New haven, 1926] p:48.
(158) Parker, Dewitt H. **The Principles of Aesthetics** [Silver, Burdett and company, Boston 1920] PP:332 – 333.

يمكن أن يفي بزيادة رغبات الإنسان، ثم أن للفن موضعًا موازيًا للحلم واللعب، هو بالضبط شأنه شأن الضرورة الأخلاقية. أما الحياة في الخيال فينظر إليها على أنها مساوية في القيمة جنبًا إلى جنب مع حياة العمل، والفن منظم لتلك الحياة بقدر مساواته في الأهمية مع الأخلاق، ومنظم للعمل.(159) فالفن والأخلاق بهذه الطريقة لا تناقض بينهما. ودراسة باركر للعلاقة القائمة بين التعبير الحر "الفن" والنظام الصارم القائم على القمع [الأخلاق] إنما يعبران عن نزعة باركر البرجماتية، فإيجاد تفاهم وتناغم بين عمل كل منهما يدل على إقامة وحدة، وهذه خاصية برجماتية.

والعمل الفني الأصيل عند وايتهيد يرتقي بالعواطف، ويبعث على الحيوية والابتكار والإبداع الخلاق ويولد أيضاً أفكاراً جديدة.(160) أما ديوي فالفن عنده يرتبط بالخبرة، فهو صفة أو كيفية تشيع في أية خبرة، والخبرة الجمالية عنده أيضاً هي دائماً أكثر من مجرد شيء جمالي، ومادة الخبرة الجمالية من حيث هي بشرية ـ بشرية في علاقتها بالطبيعة التي هي جزء منها ـ إنما هي في الوقت نفسه اجتماعية.(161)

تعقيب

تأثر نيتشه في دراسته لطبيعة الإنسان بالرومانتيكية الألمانية وعلم الأحياء ونظرية التطور. ودراسته لطبيعة الإنسان تأتي من اهتمامه بالحياة وازدرائه للمثل العليا المطلقة وعمومًا جميع المذاهب الفلسفية المجردة. والطبيعة الإنسانية الحقة عنده تتألف من إرادة القوة، والحياة هي الوجود الحقيقي، ولا وجود لعالم الحقائق في ذاتها، وكل ما يوجد هو عالم الظواهر، وطبيعة الإنسان من هذه الناحية لا تتضمن ما يسمى بالعالم الجواني للإنسان. فإرادة القوة هي الدافع الحقيقي في النفس. وتعد فلسفة نيتشه على هذا رومانتيكية وبرجماتية ونفعية آلية.

يقيم شيللر دراسته لطبيعة الإنسان على أساس رفضه للتصورات الميتافيزيقية المجردة بما تنطوي عليه من أفكار الاستقلال، والمطلق، والأبدية، وذلك لبعدها عن طبيعة الإنسان واحتياجاته وكل ما يفيده في

---

(159) Parker, Dewitt H. **The Analysis of Art** p: 173

160) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي (منشورات المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت) ص: 30.

161) جون ديوي ـ **الفن خبرة** ـ ترجمة زكريا إبراهيم مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2011] ص:547.

واقعه العملي، ويعتبر أن العقل آلة عملية. لقد بدأ شيللر فلسفته الإنسانية بالفيلسوف السوفسطائي اليوناني القديم بروتاجوراس، ورأى فيه النموذج الحقيقي كنقطة بدء لدراسة الطبيعة الإنسانية، فالإنسان مقياس كل شيء هو مبدأ يقود للواقع العملي للإنسان لا إلى الأفكار الميتافيزيقية.

ومذهب شيللر الإنساني البرجماتي قاده إلى رفض المنطق الأرسطي لأنه قائم على التجريدات غير المشروعة في الكلام عن القضايا، ومن ثم فإنه ليس من طبيعة الإنسان الحقة ويجب رفضه واستبعاده نهائيًا، وذلك لأن المعنى والصدق حسب مذهب شيللر البرجماتي يعتمدان على الزمان والمكان وشروط الإدراك، وأن الصدق في الاستدلال ليس له أي معنى أو فائدة إذ إن أية حجة عينية لن تكون صحيحة من الناحية الصورية. والأدلة الصحيحة كلها في شتى مجالات الفكر لا تحاول على الإطلاق أن تقترب من ذلك المثل الأعلى الصوري. والميتافيزيقا عند شيللر قائمة على عقائد أربعة تشكل مذهبه الإنساني البرجماتي، ومنها أن صيرورة العالم هي عملية، وعملية حقيقية، وليست مجرد فكر، أو مستمدة من الفكر، وأن لها بداية محددة ونهاية محددة في الزمن، وأنها لا رجعة فيها. وعنده كغيره من البرجماتيين أن العالم ناقص وغير مكتمل باستمرار؛ يتدفق منه دائمًا كل ما هو جديد.

أما طبيعة الإنسان عند باركر فإنها قائمة على العقل المتصل بالرغبة والشعور. والبحث في الطبيعة الإنسانية يكشف من جهة الفن عند باركر عن نزعته البرجماتية.

الفصل الخامس

طبيعة الإنسان والرومانتيكية النفعية

إن دراسة طبيعة الإنسان في إطار الرومانتيكية النفعية تستلزم البحث في فلسفة وليم جيمس وهنري برجسون والبرت إشفيتسر، فهذه الطبيعة عند هؤلاء تتسم بأنها لا عقلية، وفي حالة جيمس تتألف طبيعة الإنسان من الحياة النفسية وما تتضمنه كما هو معروف وشائع من الحياة العقلية وهدفها الحفاظ على الإنسان. وفي حالة برجسون تتألف طبيعة الإنسان من غريزة وعقل وحدس، وفي حالة إشفيتسر تتألف طبيعة الإنسان من إرادة الحياة التي ينشأ فيها مبدأ احترام الحياة. فالطبيعة الإنسانية عند هؤلاء تتسم بأنها رومانتيكية أو لاعقلانية. إن فلسفة وليم جيمس فلسفة لا عقلية تنبذ كل ما هو نظري وثابت وقبلي. والعقل في إطار هذه النزعة البرجماتية اللاعقلية يخضع دائمًا لميزان الفعل أو العمل ولا يتجه أبدًا إلى أهداف وغايات نظرية مجردة. والأفكار ليست أفكار بعيدة أو غريبة عن إحساساتنا. ودراسة جيمس لطبيعة الإنسان هي انعكاس للمؤثرات التي تولدت عنها نزعته البرجماتية.

والنزعة البرجماتية عند جيمس وفلسفة برجسون تعبران عن نزعتهما الرومانتيكية واللاعقلانية ولكنهما يختلفان في أن وظيفة الحدس عند برجسون وظيفة نظرية، أما المعرفة فهي معرفة عملية عندهما. فطبيعة الإنسان عند برجسون بذلك تتألف من غريزة وعقل وحدس.

أما دراسة إشفيتسر لطبيعة الإنسان فلا يمكن فهمها إلا في ضوء مبدأ احترام الحياة، والمضمون الحقيقي لاحترام الحياة باعتباره انعكاسًا لطبيعتا الأصيلة يشهد بوجود علاقة روحية تربطنا بالعالم الحقيقي. وطبيعة الإنسان التي ينشأ فيها احترام الحياة تتألف من العناصر الطبيعية والعاطفية والشعورية الفطرية، لذلك ينبذ إشفيتسر الطرق النظرية المجردة. لقد بدأ بإرادة الحياة الواضحة الجلية، فهذه الإرادة التي تدرك ذاتها وجميع قوى الحياة، تخترق القوى الحية الغامضة للكون بسهولة ويسر، وتمنحنا فهمًا مباشرًا وحدسيًا للواقع الحقيقي.

أولاً: طبيعة الإنسان والرومانتيكية النفعية عند وليم جيمس:

إن دراسة طبيعة الإنسان عند وليم جيمس(*) تستلزم النظر في نقطتين أساسيتين، الرومانتيكية من جهة والنفعية من جهة اخري. وكما هو

(*) ولد وليم جيمس في 11 يناير 1842 بنيويورك، ثم التحق بمدارس نيويورك وهو في التاسعة ولم تعجبه تلك المدارس فسافرت الأسرة إلى أوربا وتنقل وليم في مدارس لندن وباريس وجنيف. وهناك التحق بالكلية المحلية في بولونيا سنة 1856، وبعد ذلك بسنتين غادرت الأسرة بولونيا متجهة إلى جنيف حيث التحق بالكلية هناك. وفي سنة 1860 ذهبت الأسرة إلى بون بألمانيا وكانت هذه الرحلة أول فرصة لوليم لأن يتعلم اللغة الألمانية، وكان قد أتقن اللغة الفرنسية اللاتينية وبعض العلوم الطبيعية. لكنه كشف في هذه المرحلة كراهيته للرياضة والمنطق وشعر أنه ضعيف فيهما. وقد دخل وليم مدرسة لونس العلمية قسم الكيمياء بهارفارد، وكانت سنه التاسعة عشرة، وقد ترك وليم قسم الكيمياء وذلك لأنه لم يكن متقدماً فية واتجه نحو قسم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالمدرسة. وفي عام 1867عين طبيباً بالمستشفى العام لمسا تشوستش. وحصل على شهادة الدكتوراه في سنة 1869. وعمل مدرساً في علم وظائف الأعضاء في هارفارد. ولقد أصبح وليم جيمس مدرساً للتاريخ الطبيعي في سنة 1874 ثم مدرساً للتشريح المقارن وفسيولوجية الحيوانات الفقرية، وألقى محاضرات كثيرة عن صلة علم وظائف الأعضاء بعلم النفس. وظل يدرس هذه المواد والموضوعات خمس سنين. وفي سنة 1876 أعطي دروساً في علم النفس الفسيولوجي حيث أسس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة. وقد تزوج وليم من أليس. وكانت زوجته تقدر ميوله العقلية والشخصية وكانت تشاركه في كل ما يهتم به. ولقد أصبح جيمس أستاذاً مساعداً للفسيولوجيا سنة 1880 ثم أستاذاً مساعداً للفلسفة بهارفارد. وفي سنة 1885 أصبح وليم جيمس أستاذاً للفلسفة. [ينظر دكتور محمود فهمي زيدان ــ **وليم جيمس** ص: 11 ــ 13].

إن وليم جيمس أكثر من أي شخص آخر بوصفه نموذجاً للفيلسوف الأمريكي الذي يشارك في وجهات النظر الخاصة بالعالم. وتشير حياته [1842- 1910] إلى الفترة التي انصرف فيها الفكر الأمريكي الأكاديمي عن تبعيته للفلسفة الأوروبية مقدماً أصالة فائقة. وأسهم جيمس نفسه على نحو عظيم في هذا التطور. وتعد فلسفته أمريكية في تكوينها ولغتها على نحو متميز. وبما أن بعض التطورات الأوروبية اقتربت منها، فإن فكرة النزعة البرجماتية أيضاً كانت مقبولة باعتبارها أمريكية . وتنقلاته المتكررة في أوروبا، واطلاعه على اللغات وجاذبية شخصيته العظيمة، كل ذلك أسهم في انتشار أفكاره. فهذه العوامل، مجتمعة مع الأهمية الأصيلة لما يقوله، أدت إلى ترجمة أعماله إلى معظم اللغات، ومن المحتمل أن يكون جيمس نفسه الفيلسوف الأمريكي الذي قرأ العالم الأسمى.

وقد كان لوليم جيمس اتصالات متعددة بالكثير من الفلاسفة المعاصرين، فكانت له مراسلات عديدة مع كل من رنوفييه Renouvier وبرجسون Bergson في فرنسا، وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquetوغيرهما في انجلترا وقد نشرت مراسلات وليم جيمس في مجلدين ضخمين، نشره نجله هنري جيمس Henry Jamesكما ظهر في فرنسا كتاب قيم عن "شخصية وليم جيمس" للأستاذ لبرتون (أستاذ الأدب الأمريكي بجامعة باريس): M. Le Breton:. وقد ظل وليم جيمس أستاذاً للفلسفة في هارفارد نحو 13 سنة أو أكثر، ثم توفى في سنة 1910 بعد أن كانت فلسفته العملية قد ذاعت في أمريكا وأوروبا، خصوصاً وأنها لقيت [بين مؤيد ومعارض] كثيراً من الأصداء الهامة حتى خارج موطنها الأصلي. [انظر دكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة ص:26،27].

ومن أهم مؤلفات وليم جيمس :

1ــ مبادئ علم النفس [1890]، وقد ظهر في جزأين وذاع صيت وليم جيمس بسبب ما جاء في مؤلفه من نظريات سيكولوجية هامة، ولم يلبث علم النفس أن قاده إلى الفلسفة، فانصرف إلى دراسة الكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية.

2ــ إرادة الاعتقاد [1897].

3ــ أنحاء من التجربة الدينية[1902].

4ــ الفلسفة العملية [1907].

5ــ معنى الحقيقة [1909].

معروف أن البرجماتية عمومًا قد تأثرت بعدة مؤثرات منها العناصر التجريبية والبيولوجيا والدين ونقد العلم.[162] فهذه المؤثرات عند البرجماتيين هي التي تشكل وتؤلف طبيعة الإنسان.

لقد ظهر مفهوم الطبيعة البشرية كتعبير عن رغبة الناس بالتميز عن الكائنات الطبيعة الأخرى. وعدم كفاية نظريات الطبيعة المادية لفهم الظواهر الإنسانية فكان هناك حاجة لوجود نظريات أخرى (غير الطبيعية) لفهم سلوك الإنسان لذلك نشأ مفهوم الطبيعة البشرية بالانفصال عن الطبيعة المادية. والطبيعة البشرية هي: ما يميز البشر عن الكائنات الأخرى في بنياتهم أو أنشطتهم أو تكيفهم أو تطورهم أو في هذا كله. لا ينكر أحد أن للإنسان خصائص فيزيائية وكتلة مادية تشغل حيزٍا مكانيًا معينًا وأن له خصائص حيوية، وتتضمن هذه الخصائص البيولوجية سمات جسمية عامة من تأثير الوراثة أو البيئة أو الوراثة و البيئة معاً. والطبيعة البشرية هي نتيجة تفاعل الفطرة مع الخبرة. و يرى بعض العلماء أن الخصائص النفسية للإنسان هي الأقوى بتحديد الطبيعة البشرية.[163] فوجهات النظر هذه كلها وغيرها تحاول أن تصل إلي تفسير مقبول للطبيعة الإنسانية، وسوف أحاول أن القي مزيدًا من الضوء حول فلسفة وليم جيمس البرجماتية التي تدخل ضمن الرومانتيكية النفعية، وابين كيف كانت نظرته لطبيعة الإنسان انعكاسًا لفلسفته البرجماتية.

لقد حث جيمس معاصريه على تجاهل مشكلة الحقيقة المجردة والتركيز على الفعل في البرجماتية أو مطابقة الحقيقة مع ما هو مؤثر في التطبيق، وجيمس أيضًا يرى أن الأمل يقع في عالم إنساني متغير. أما برادلي ـ فيلسوف الحس المرهف والإدراكات الحسية ـ فقد ناقش الفكرة التي تخضع العالم لمثال من المقولات العقيمة. وأخيرًا نجد برجسون قد اقتحم الظلام العقلي ببهاء فكري كشعاع الشهب ليؤثر في واحدة من التيارات الفكرية المتجددة والنافعة والتي تبعث الأمل في الإنسانية.[164] فالطبيعة الإنسانية ليست طبيعة مجردة كما هو الحال عند العقليين وإنما هي

6ـ عالم متكثر [1909]. [انظر دكتور زكريا إبراهيم **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ص:26].
Fisch H.Max **Classic American Philosophy** [New York Appleton – Century crofts, Inc 1951] p:115.

162) دكتور محمد ثابت الفندي ـ **مع الفيلسوف**.

163)https://uomustansiriyah.edu.iq/media/lectures/8/8_2020_12_31!05_56_34_PM.pdf pp:1,3.

(164)Tomlen E. W. F., **The Great Philosophers**, The Western World P: 262.

طبيعة لا عقلية، والعقل في إطارها هو عقل عملـي خاضـع للفعل والعمـل، وأداة للتكيف.

إن دراسة طبيعة الإنسان عند جيمس - كما ذكرنا من قبل - تقتضي النظر في الرومانتيكية النفعية، فهذه لا تعترف بكل ما هو مجرد أو خالص، ولكن تركز على العمل والفعل، فالفكرة لا تكون صادقة بقدر مطابقتها للواقع، إنما بقدر ما تؤدي إلى المنفعة والفائدة، وعلى ذلك فالحقيقة عند جيمس اختراع، أي أن العقل هو الذي يخترع الماهيات، والحقيقة ليست اكتشاف، وفلسفة جيمس هذه مضادة للميتافيزيقا، وذلك لأنها لا تستند إلى المنفعة والفائدة، إن البرجماتية في أساسها وأصلها كما يراها جيمس عبارة عن منهج للسيطرة على الجدل الميتافيزيقي الذي لا ينتهي.[165] فالعقل الذي تتسم به طبيعة الإنسان عند جيمس هو العقل المخترع للماهيات وليس مكتشفها، ومن ثم فوظيفته وظيفة عملية وغايتها المحافظة على بقاء الإنسان.

ولقد خلص جيمس من دراساته السيكولوجية التي ضمنها كتابه الكبير "أصول علم النفس" إلى أن الحياة النفسية كلها ومنها الحياة العقلية أو المعرفة إنما غايتها الأولى ووظيفتها الوحيدة بالنسبة إلى الإنسان هي المحافظة والدفاع عن الفرد، أي آلة عملية في يد الحياة كغيرها من الأعضاء، فالفكر أو المعرفة إذن خاضعة للعمل أو السلوك الذي يؤدي إلى المحافظة والدفاع عن حياة الفرد، ويجب دراسة الفكر أو المعرفة من هذه الزاوية، وكل محاولة لفصل الفكر عن العمل كما فعلت الفلسفات السابقة ودراسته مستقلاً عن العمل هي دراسة باطلة. وربط الفكر بالعمل يتضمن انقلابًا في النظر إلى المعرفة، فبدلاً من النظر في الأصول والمنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى كما كانت تفعل الفلسفات دائمًا، فإن الفلسفة العلمية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية فحسب، فأصبح معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عمليًا.[166] فطبيعة الإنسان إذن تتألف من عناصر نفسية تهدف إلى المحافظة على الفرد وبقائه.

([165]) S. G. Frederic Copleston **History of Philosophy,** [Library of Congress 1947] P: 334.

[166]) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص: 189 ــ 190.

والبرجماتية في اطار دراسة طبيعة الإنسان هي باختصار كما يقول جيمس: "أولاً، منهج؛ وثانيًا، نظرية تكوينية لما هو مقصود بالحقيقة."(167) ويقول أيضًا: "فالبرجماتي يتشبث بالوقائع، والمشخص، ويلاحظ الحقيقة في عملها في حالات معينة، ويقوم بالتعميم." (168) إن هذه النظرة تعبر عن نزعة جيمس اللاعقلانية، فإذا كانت البرجماتية منهج فهي خطة لدراسة الوقائع الفعلية في العالم وهي من هذه الناحية لا عقلية. ويرى وليم جيمس أن العقل أداة التكيف. ويرى كثير من العلماء أن للغرائز الإنسانية الأثر في بناء مفاهيم الطبيعة البشرية لأن الغرائز تبسيطاً للفعل وقاعدة أولية واحدة موحدة عند البشر تبني عليها أنواع السلوك المختلفة.(169)

إن البرجماتية كأساس للبحث في الطبيعة الإنسانية تشير إلى الاختبارات النفعية باعتبارها معيارًا للحقيقة. ويحاجي جيمس بأن الحقيقة اختراع، ونحن نخترعها. والحقيقة وظيفية. إنها شكل لقيمة تتوسط القيم الأخرى في خبرتنا.(170) والفكرة في المذهب العقلي إنما يقال أنها حقيقة إذا صدرت عن واقع سواء أكان هذا الواقع هو المثال الأفلاطوني أو الأشياء الخارجية كما عند أرسطو. فعلامة الحقيقة المطابقة لشيء ما خارج الفكر، وهذه المطابقة هي التي تجعل الحقيقة واحدة لا تتعدد ولا تقبل النمو والتطور. فهي إذن حقيقة استاتيكية، أما في المذهب العملي فالفكرة لا توصف بصفة الحقيقة لأن الفكرة تطابق الواقع وإنما لكونها تنجح عمليًا وترضينا أو تؤدي نفعًا.(171) وتتضمن البرجماتية القول بأن الحقيقة لا تقوم بأية وظيفة إلا ومعها فائدة، ولكن يجب أن يكون لها فوائد ملموسة أيضًا، ولذلك فالحقيقة اسم جمعي لعمليات التحقيق من الحقائق كالصحة والرخاء والقوة وهكذا.(172) لقد كان جيمس محقًا في حدود الاعتدال حين قال إن التلفت إلى الإمام لا إلى الوراء، والنظر إلى ما يمكن أن يصبح عليه العالم

---

(167) James William – **Pragmatism A new for some old ways of Thinking [Longmans**, Green and CO. 1949**] PP** :65 – 66 .

(168) **Ibid** P: 68**.**

169)https://uomustansiriyah.edu.iq/media/lectures/8/8_2020_12_31!05_56_34_PM.pdf pp:1,3.

(170) Huizinga A. V. C. P. **THE American Philosophy Pragmatism** critically considered in Relation to Present-day theology [Boston Sherman, French and Company 1911] p:7.

171) دكتور محمد ثابت الفندي ـ **مع الفيلسوف** ص: 190 ـ 191.

(172) Goy W. Strah. **American Philosophy** P: 133

والحياة لا إلى ما كان عليه، هو تبديل في "قاعدة السلطة".[173] فطبيعة الإنسان عبارة عن حقائق عملية يخترعها العقل وهذه الحقائق قائمة علي الحياة النفسية، هدفها المحافظة على وجود الإنسان. فالفكرة لا تنعت بأنها حقيقية إلا اذا كانت ناجحة عمليًا أو تؤدي نفعًا أو فائدة. والحقيقة ليست خاصية مغروسة في الفكر أو الحكم. والحقيقة هي الشيء الذي يحدث في الفكر والتي تتضمن نتائج عملية من أجل العمل. ولهذا كله توصف دراسة جيمس لطبيعة الإنسان بأنها رومانتيكية نفعية، رومانتيكية لأنها تركز على العمل والفعل العمل، ونفعية لأنها تهتم بالنتائج النافعة المفيدة للإنسان.

لقد أقام جيمس تقابلًا بين نزعتين**:** النزعة العقلية من جهة والنزعة التجريبية من جهة أخرى، الأولى أحادية، والثانية تبدأ من الجزئيات، وفي حين تتسم النزعة العقلية بالكليات والكونيات ووحدة الأشياء فإن النزعة التجريبية تنطلق من المجموع الذي هو كلي أو تعددي. يقول جيمس: "إن النزعة العقلية هي دائمًا أحادية. إنها تنطلق من الكليات والكونيات، وتعزز من وحدة الأشياء. والنزعة التجريبية تنطلق من الأجزاء، وتجعل من الكل مجموعة ومن ثم لا تجد حرجًا في أن تطلق على نفسها تعددية".[174] والطبيعة البشرية في الفلسفة المثالية، هي مجموعة الصفات التي تؤهل كل فرد ليشغل مكانًا، أو موقعًا معينًا.[175] إن تلك المقارنة تعكس نظرة جيمس الرافضة للإسراف من جانب النزعة العقلية والإسراف من جانب النزعة التجريبية حيث تهتم النزعة العقلية بالأنساق الفلسفية المجردة المفارقة للواقع، في حين أن النزعة التجريبية تحصر نفسها في إطار التعددية أو المجموع.

([173]) Dewey John – **The Quest for Certainty** [Capricorn books 1960] PP: 284- 285.

ــ جون ديوي ــ **البحث عن اليقين** ترجمة دكتور أحمد فؤاد الأهواني [دار إحياء الكتب العربية 1960] ص: 313.

([174]) James William – **Pragmatism A new for some old ways of Thinking [Longmans**, Green and CO. 1949] P : 11.

[175])https://mawdoo3.com/%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%B9%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9

إن فلسفة جيمس توصف بأنها تجريبية متطرفة لأنها تعارض الفلسفات المثالية. وثمة تقارب بين "جيمس" وبين المذاهب التي لا تؤمن إلا بالجزئي ولا تتعلق إلا بالمشخص.(176) والحقيقة في البرجماتية تُختزل من الناحية المفاهيمية في المنفعة والإشباع. ويقترح جيمس أنه يجب علينا أن نبدأ تحقيقاتنا الميتافيزيقية بالبحث الأخلاقي في الأهمية العملية للميتافيزيقا.(177) وعلى هذا النحو فإن البرجماتية بهذه الطريقة تعارض المذاهب الميتافيزيقية المجردة وذلك لعجز هذه المذاهب عن النظر في النتائج العملية التي تنشأ عن الأفكار الصادقة.

لقد أعلن جيمس أن البرجماتية بكل همة تولي الأدبار شطر الكثير من العادات المتجذرة العزيزة على الفلاسفة المحترفين وتنصرف عن التجريد وعدم الكفاية، والحلول اللفظية، وسوء العلل القبلية والمبادئ الثابتة، والأنساق المغلقة، واللانهائيات والأصول المزعومة. وتتحول نحو المشخص والكفاية، والوقائع، والعمل والقوة. إنها تعني الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة بوصفها مقابلة للاصطناعية الدوجماطيقية، والزعم بالنهائية في الحقيقة.(178) إن نظرة جيمس هذه تؤكد على العناصر اللاعقلانية في طبيعة الإنسان، فالتشخص والكفاية والوقائع والعمل والقوة هذه كلها عناصر لا عقلية ونفعية.

وحين يطالب جيمس باقتلاع العادات المتجذرة والانصراف عن التجريد وعدم الكفاية والحلول الكلامية والعلل الأولية والمبادئ الثابتة والأنساق المغلقة والأصول الظاهرية المزعومة نقول حين يطالب باقتلاع هذه الأشياء فإنه ينبذ الأسس والدعائم التي تكّون النزعة العقلية. وإنه يؤكد في نفس الوقت على الإيمان بالعمل المفتوح أو كما يسميه هو الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة فهو يعارض بذلك الدوجماطيقية والزعم بالقول بالوصول إلى النهاية في الحقيقة.

وأعلن جيمس أن الأفكار [التي هي ذاتها ليست إلا أجزاء من خبرتنا] تصبح حقيقية تماماً بقدر مساعداتها لنا على الوصول إلى علاقة

---

176) دكتور عبد الوهاب جعفر ــ **مقالات الفكر الفلسفي** ص : 483.

(177) Pihlström, Sami - **Pragmatismus und das Problem des Übels**: Über William James' pragmatische Methode als ethische Grundlegung der Metaphysik - (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, no. 20, Aschendorff, Münster 2020] PP: 1 – 2.

(178) **Ibid** P: 51.

مقنعة مع أجزاء أخرى من خبرتنا، وأن نختزلها ونتجول بينها عن طريق مقتطفات تصورية موجزة بدلاً من إتباع التعاقب اللانهائي لظواهر معينة. وأن أي فكرة يمكن أن نتقلدها، إذا جاز هذا التعبير؛ نقول إن أي فكرة سوف تنقلنا بنجاح من أي جزء من خبرتنا إلى جزء آخر، وربط الأشياء على نحو مقنع، والعمل بأمان، وتبسط وتحافظ على العمل؛ هي حقيقية، بقدر قوتها، وحقيقية بشكل فعال.[179] هنا تتألق اللاعقلانية والنفعية، فاللاعقلانية تكمن في الخبرة والواقع والتصورات المرتبطة بهما، في حين تكمن النفعية في العمل المفيد الناجح، فالفكرة الناجحة هي التي تعمل وتصبح حقيقية. ولذلك ينبذ وليم جيمس الأفكار النظرية التي لا تتصل بالخبرة. والحقيقة عند جيمس ليست علاقة استاتيكية مطابقة للثبات، والحالة المسبقة للكينونة. فطبيعة الإنسان بذلك تصبح عند جيمس طبيعة عملية.

إن فلسفة جيمس كما هو واضح هي عبارة عن زمانية ميتافيزيقية تؤمن بالتجربة، والتعدد، والتغير، والصيرورة، والزمان... الخ.[180] وتختلف بالطبع نظرة جيمس عن نظرة إسبينوزا إلى الكون، فالكون عند هذا الأخير مغلق، والكون الذي صفته الجوهرية الترتيب والترابط الثابتان لا مكان فيه للموجودات المتفردة والفردية، ولا مكان للتجديد والتغير والنمو الحقيقي.[181] إن فلسفة جيمس توصف بأنها فلسفة لا عقلية تؤكد على الخبرة والتجربة والوقائع الفعلية، وإنها رومانتيكية لاهتمامها بالتغير والنمو المستمر، وهي زمانية ميتافيزيقية كما ورد من قبل لاهتمامها بالمستقبل والنظر إلى العالم على أنه لم يكتمل، وهي نفعية لاهتمامها بالنتائج والآثار المستقبلية.

وهنا يكمن الاختلاف الجوهري بين النظر إلى الكون أو العالم على أنه ثابت مغلق كما هو الحال عند إسبينوزا والنظر إلى العالم أو الكون على أنه مفتوح ولم يكتمل بعد كما هو الحال عند جيمس. وباختصار فإن برجماتية جيمس تتمسك بالوقائع العينية وتلاحظ الحقيقة وهي تعمل في

---

(179) **Ibid** P:58.

180) دكتور زكريا إبراهيم ــ **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ــ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1986] ص: 28.

(181) Dewey John – **The Quest fr CertaintyP: 209.**

ــ **الترجمة** ص: 236.

حالاتها الخاصة، ومن ثم تتعارض البرجماتية عنده مع النزعة العقلية التي تتمسك بالأنساق الفلسفية المجردة والمبادئ الثابتة.

والجدير بالذكر كما يعلن احدهم أن الإنسان يمثل وحدة متكاملة الجوانب فسيولوجيًا ونفسيًا، وهي الجوانب التي تتصل بمقومات الطبيعة الإنسانية، والإنسان ككائن يمتلك أنماطا من القدرة على التكيف وفق مجموع المؤهلات التي يمتلكها في أصل خلقته، تلك المؤهلات التي تتفاوت بحسب تكوين الطبيعة البشرية التي تتشكل عبر الإرادة والغريزة والطاقة؛ وما يتعلق بها من القلب والضمير.(182) إن هذه النظرة تعتبر قريبة الشبه بالفلسفات البرجماتية عمومًا وبخاصة فلسفة جيمس وربما يرجع السبب في ذلك إلى ظروف العصر وما احرزه من تقدم في شتي العلوم البيولوجية والسيكولوجية وغيرهما.

ثانيًا: طبيعة الإنسان والرومانتيكية النفعية عند هنري برجسون:

يعد هنري برجسون(*) الشخصية الأكثر أهمية وشعبية في الحركة اللاعقلانية في القرن الحالي [العشرين] فكتاباته شأنها شأن كتابات جيمس،

---

(182)http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/3012

(*) يُعد هنري برجسون أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين في مطلع القرن العشرين. وُلد في باريس في 8 أكتوبر 1859. وكان أبوه موسيقياً مشهورًا وسليل أسرة يهودية ثرية هي أسرة «أبناء بيريك» أو «بركسون» التي اشتُق منها اسم «برجسون» بعد أن اندمجت الأسرة في المجتمع الفرنسي (وتغيير الاسم حتى يفقد ملمحه اليهودي أمر مألوف بين أعضاء الجماعات اليهودية). كانت أم برجسون من أصل إنجليزي يهودي، ولكنها كانت هي الأخرى مندمجة في مجتمعها. ولذا، فقد تلقَّى برجسون تعليماً فرنسياً علمانياً، وأظهر نبوغاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات معاً. دخل برجسون مدرسة المعلمين العليا الشهيرة عام 1878، وتجنَّس بالجنسية الفرنسية عام 1880 عندما بلغ سن الرشد. وفي عام 1881، حصل على الليسانس في الرياضيات والآداب معاً، ثم حصل على درجة الأجريجاسيون في الفلسفة عام 1881. وإذا كان تعليم برجسون فرنسياً، فإن حياته المهنية كانت كذلك أيضاً؛ فقد عُيِّن أستاذاً بالكوليج دي فرانس عام 1900، وانتُخب عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عام 1901، ثم عُيِّن بالأكاديمية الفرنسية، وحصل على جائزة نوبل في الآداب عام 1908http://www.elmessiri.com

يعتبر هنري برجسون من أكبر الفلاسفة في العصر الحديث ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في النصف الأول من القرن الماضي كان نفوذه واسعا وعميقا فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول أن ينفذ (القيم) التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيمانا لا يتزعزع بـالروح. [كوميديا الموسوعة الحرة].
إن برجسون هو أهم ممثلي فلسفة الحياة الجديدة وأكثرهم جدة وأصالة، وهو الذي قدم أكمل صورة لتلك الفلسفة. ولكنه إذا كان قد انتهى إلى أن يكون على رأس تلك الحركة، فإنه لم يكن مع ذلك المؤسس لها. ومن أهم أعماله التي نالت شهرة واسعة كتابه الأول "رسالة في المعطيات المباشرة للوعي" [ظهر عام

لاقت قبولاً واسعًا لدى القراء العاطفيين خارج الدوائر الأكاديمية.[183] وبالإشارة إلى النزعة الواقعية عند برجسون نجد أنها أكثر وضوحًا من نزعة معاصريه العمليين، فقد لقيت التجربة عنده معنى أكثر صدقًا وعمقًا كما أنه ناهض بمنهجه التجريبي هذا "العقل" لا كمنبع للنزعات التصورية، وإنما كمنبع لمعرفة الحقيقة، أو "الواقع" هذا الواقع الذي تمسك به وأراد أن ينفذ إليه تجريبياً بواسطة قوة غير العقل هي من قبيل التجربة الوجدانية سماها الحدس. لهذا يوصف مذهبه بأنه المذهب المناهض للعقل أو اللاعقلي أو المذهب الحدسي.[184] إن العقل بهذا المعنى لم يعد عنصرًا أساسيًا في الطبيعة الإنسانية عند برجسون، فهو لا يصلح إلا لدراسة العالم المادي. بينما الحدس وهو العنصر الأساسي في الطبيعة الإنسانية هو الذي يلائم الحياة.

والبحث في الرومانتيكية النفعية عند برجسون يحتاج مبدئيًا للنظر في سمات الرومانتيكية عمومًا. فالرومانتيكية تتسم أولًا باهتمامها باللامعقول، وبما هو متميز ومتفرد وتحيى في عالم خلق وتغير. وتحولت الرومانتيكية من كونها مجرد فلسفة إلى تجربة صوفية.[185] وثمة اتحاد وثيق بين الرومانتيكية والترنسندنتالية. وهذه الأخيرة تقوم على الأفكار الرومانتيكية مثل معرفة الذات، واحترام النفس. وثانيًا، تهتم الرومانتيكية بالتجربة الروحية والواقع النهائي وتنبذ كل طرائق التفكير النظري

1889م]، يحتوي على نظريته في المعرفة،في حين يعرض كتابه "المادة والذاكرة" [ظهر عام 1896م]، نظريته في علم النفس، ويعرض "التطور الخلاق"، [ظهر عام 1907م]. ميتافيزيقاه المؤسسة على البيولوجيا التأملية، وفي كتابه الأخير الهام "منبعا الأخلاق والدين" [ظهر عام 1932م] يعرض نظريته في الأخلاق وفلسفته الدينية. [إ.م. بوشنسكي ــ الفلسفة المعاصرة في أوربا ـ ترجمة د. عزت قرني ص: 175، 176.

يمثل برجسون أحد الوجوه المؤسسة للفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو بلور فكره بالاعتماد على تحليل نقدي للمناهج وللنتائج العملية لعصره. وتطمح فلسفته ذات الطابع الروحي إلى أن تكون بمزلة "دعوة واعية ومتمثلة إلى معطيات الحدس". التي تمكننا وحدها من التطابق مع الحركة الحرة والخالقة للحياة والروح.

أصدر برجسون وهو في سن الثلاثين كتابه "بحث في المعطيات المباشرة للوعي" الذي يمثل محطة مهمة في مسار عمله، كونه يطبق فيه منهجاً جديداً من أجل استقصاء الوعي الذي نمتلكه بصدد أنانا. كما يعرض الملامح الأولية لما سوف يشكل لاحقاً نظريته الخاصة بالمعرفة.[هنري برجسون ـ بحث في المعطيات المباشرة للوعي ـ الطبعة الأولى ترجمة د. حسين الزاوي [المنظمة العربية للترجمة 2009].

([183]) Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood [Henry holt and company, new York 1953] P: 615.

[184]) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص: 195.

([185]) فرانكلين باومر _ ل:- **الفكر الأوروبي الحديث ـ الإتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950** ـ الجزء الثالث [القرن التاسع عشر] ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989] ص: 19– 22.

المجرد.[186] وثالثًا:عمل الرومانتيكيون على نشر الوحدة العضوية والتطور الفريد لكل صور الثقافة القومية وبلا ريب ثمة أثر باطني في تفكيرهم الذي يحتفظ بالقول بأن هذه القوى اللاشعورية الخلاقة تتحرك وتعمل بطريقة غامضة تناهض التحليل العقلي المباشر.[187] تلك هي أهم السمات التي تتسم بها الرومانتيكية بصفة عامة.

والآن ننتقل إلى بحث النزعة الرومانتيكية النفعية عند برجسون فنبدأ بالنظر في طبيعة الغريزة والعقل والحدس. لقد كانت لبرجسون نظرته المتميزة حول قضية العقل والغريزة يقول: "ذلك[*] أن العقل والغريزة لما بدا بالتداخل فيما بينهما فقد احتفظا بشيء من أصلهما المشترك، فلا يوجد أحدهما أو الآخر مطلقًا في حالة نقاء محض"[188] ورأى أن العقل لا يقتصر فقط على الإنسان، بل يمتد ليشمل بعض الأنواع الأخرى، ولكن مع اختلاف في درجات هذا العقل، ومن ثم يرتبط العقل عند الحيوان بالغريزة. يقول برجسون:" لا يوجد عقل [*] إلا وحف بهامش من الغريزة، ولا توجد غريزة عمومًا إلا وكانت محفوفة بهامش من العقل".[189] لكنه وجد اختلافات عديدة بين العقل والغريزة بالرغم من تداخلهما وانطلاقهما من أصل مشترك يقول: "فالغريزة الكاملة قدرة على استخدام الأدوات العضوية بل على إنشائها، أما العقل الكامل فهو القدرة على اختراع الأدوات غير العضوية، وعلى استخدامها".[190] هذا فارق جوهري بين الغريزة والعقل، فدور هذا الأخير ينحصر في اختراع الأدوات غير العضوية واستخدامها. ومن ثم فإن العقل على هذا الأساس يعد آلة عملية في يد الحياة، إنه قوة

([186]) دكتور حسن حنفي ـ **مقدمة في علم الاستغراب** ـ [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991] ص:350ـ 353.

([187]) Barnes Harry Elmer __ **History of historical Writing** __ Second Revised Edition - Dover Publications, INC. [New York 1963] pp:178.

([*]) C'est qu'intelligence et instinct, ayant commencé par s'entrepénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune. Ni L'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur.

([188]) Bergson Henri, **L'evolution creatrice presses** P: 136 . –

هنري برجسون ـ التطور الخالق ترجمة دكتور محمد محمود قاسم ص: 128.

([*]) Il n'y a pas d'intelligence ou l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence.

([189]) **Ibid** P: 136.

ـ الترجمة ص:128

([190]) **Ibid** P: 141.

ـ الترجمة ص 132.

برجماتية وعند هذا الحد يتشابه برجسون مع وليم جيمس من حيث إن العقل هو عضو للمحافظة على الحياة.

ورغم وجود اختلافات واضحة بين العقل والغريزة إلا أن برجسون يتمسك بموقفه الذي يقرر فيه أن الغريزة والعقل ينبعان من أصل مشترك. فإذا كانت الغريزة متخصصة لاستخدامها أداة محددة لتحقيق هدف محدد فإن الأداة في حالة العقل ناقصة وتعمل على الحفاظ على الكائن الحي، فإن هذه العملية لا تعني مجرد الاختلاف بين طبيعة كل منهما وإنما تعني أن أصلهما واحد ويقصد برجسون بهذا الأصل الحياة. والمعرفة تختلف في حالة الغريزة عنها في حالة العقل وهذا الاختلاف هو أيضًا لا يلغي الأصل المشترك للغريزة والعقل، وسواء كانت المعرفة في حالة الغريزة عملاً ولا وعيًا، أو تفكيرًا ووعيًا في حالة العقل فإن أصلهما ومنبعهما واحد، إلا أن الاختلاف يكمن في دور كل منهما. والاختلاف بين هاتين القوتين يقودنا إلى أن المعرفة فطرية تنصب حول الأشياء في الغريزة وعلى العلاقات في حالة العقل، وبالرغم من هذا الاختلاف أيضًا فإن العقل لا يهبط على الإنسان من مستوى أعلى من طبيعته. ويؤكد برجسون تمسكه بالأصل المشترك للعقل والغريزة في القول بالمعرفة الفطرية للعقل بصورة ما وكذلك المعرفة الفطرية للغريزة لمادة ما.(191) هنا يكون برجسون قد تأثر بعلم الأحياء تأثرًا واضحًا، ولم يعد ينظر إلى العقل على أنه قوة سامية نبعت من أصل سام منفصل تمامًا عن الغريزة. وفي هذا يتشابه أيضا برجسون مع وليم جيمس في الاعتقاد بأن العقل عضو شأنه شأن كل الأعضاء، وأن وظيفته الأساسية تتمثل في الصنع واختراع الأدوات.

وأخيرًا يقدم برجسون مقارنة موجزة يعبر فيها عن وظيفة العقل والغريزة. يقول:" إن (*) هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يبحث عنها، لكنه لن يهتدي إليها أبدًا بنفسه. وهذه الأشياء هي التي تجدها الغريزة وحدها، لكنها لن تبحث عنها أبدًا".(192) وهنا الآن نص من برجسون فيه تحديد الصلات والفوارق بين حدس وغريزة وعقل. يقول: "الحدس هو

---

(191) **Ibid** PP : 141 _ 150 .

ــ الترجمة ص : 132- 139.

(*) Ily a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces chose, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais.

(192) **Ibid** P : 152 .

ــ الترجمة ص : 141.

الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل، واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسع بدون حدود... وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التي رفعته إلى هذه المرتبة التي هو فيها، إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى في صورة الغريزة، عاكفًا على الموضوع الخاص الذي يهمه عمليًا ومعبرًا عن ذاته في الخارج في شكل حركات وأفعال"(193). تلك كانت مقارنة يسيرة بين العقل والغريزة أو الحدس، وسوف نشير بمزيد من الاهتمام إلى العقل والحدس مرة أخرى.

إن العقل كما يصفه برجسون مكاني. ويضع الأشياء في خارج نطاقها. ويحوم حول مطالبه ويحددها من الخارج، ويحدد السمة الواحدة بعد الأخرى، ولذا، فلو قضت الضرورة، بناء صورة مركبة لتمثل الكل. من ثم فإن قدرة العقل على أداء أكثر أعمال التحليل دقة؛ لما تم بناؤه من قطع صغيرة يمكن أن يشتق بكل سهولة من أشتات.(194) يقول برجسون:" فليكفنا (*) القول بأن العقل يتميز بالقدرة غير المحدودة على التحليل تبعًا لأي قانون كان، وعلى إعادة التركيب وفقًا لأي نظام كان".(195) ومهمة العقل تكمن في اختزال الأشياء إلى وحدات مكانية وتفسير الأشياء بمصطلحات، وهذه المهمة التي يقوم بها العقل تشبع احتياجاتنا، إنه يهتم بالخصائص والسمات التي تخضع للقياس.(196) وعلى هذا النحو توصف نظرية برجسون بأنها رومانتيكية نفعية لأنها غيرت من طبيعة العقل. فبرجسون قد حدد الميدان الأصلي الذي يعمل فيه العقل، إنه عالم الأشياء المادية، ففيه يقوم العقل بوظيفته على الوجه الأكمل.

رأى برجسون أن الوظيفة الطبيعية للعقل تكمن في تقرير العلاقات، والعقل يتناسب مع ضرورات العمل. ويمكن استنباط صورة العقل من إمكان تحديد العمل.(197) فالعقل قوة للمعرفة المتجهة للعمل، والعالم المادي هو ميدانه الوحيد. ومن ثم يتشابه برجسون مع البرجماتيين فوظيفة العقل

---

193) دكتور محمد ثابن الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص : 206 ــ 207 .

(194)Tomlin E.W.F .**The great philosophers** The western world p:266.

(*) Ou'il nous suffise de dire que l'intelligence est caractérisée par la puissance indefinite de decomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quell système.

(195) Henri Bergson – **L'evolution creatrice** [presses universitaires de france 1948]. P: 158.

(196) Tomlin E.W.F .**The great philosophers** The western world p:266

(197) Bergson Henri – **L'evolution Creatrice** P: 152 – 153 .

عند هؤلاء تختص بالعمل الذي يحقق نفعًا، إنه قوة برجماتية ويفشل في إدراك الحياة أو الواقع الحقيقي أو الديمومة أو الروح مما هو موضوع الميتافيزيقا.[198] يقول برجسون: "فلنقتصر على القول بأن الثابت وغير المتغير هما ما يهتم بهما العقل وفقًا لاستعداده الطبيعي، فعقلنا لا يتمثل بوضوح سوى السكون".[199] إن العقل على هذا الأساس لم يعد عند برجسون قوة للوصول إلى الميتافيزيقا، إنه آلة عملية في يد الحياة تهدف إلى المحافظة على الذات. ومن هنا فقد غير برجسون من طبيعة العقل، فالعقل يختص بالمادة والعالم الطبيعي، ويهتم بكل ما هو ساكن ثابت لا يتحرك.

إن دور العقل قاصر على العالم المادي الساكن الذي يقع في المكان، إنه عالم رياضي منطقي علمي يستطيع أن يصل فيه العقل إلى المطلق.[200] يقول برجسون: "إن العقل الذي يهدف إلى الصنع عقل لا يقف قط عند الشكل الحالي للأشياء، ولا ينظر إليه على أنه شكل نهائي، فعلى عكس ذلك فإنه ينظر إلى كل مادة كما لو كان يمكن تفصيلها حسب إرادته".[201] وتلك النظرة التي أولاها برجسون اهتمامًا كبيرًا تتفق مع البرجماتية. إذ العقل أداة للعمل الذي يحقق فائدة أو نفع، إن هذا يعبر عن مدى تأثر برجسون بالفلسفة البرجماتية وبالتحديد برجماتية وليم جيمس.

والنقطة التي نود الإشارة إليها هي المقارنة بين الفلسفة البرجماتية والفلسفة البرجسونية، فالبرجماتية في تيارها الأمريكي الإنجليزي تشبه كثيرًا فلسفة برجسون، فهي تتضمن في داخلها فلسفة للحياة. والحقيقة عند البرجماتيين لا تعرف الثبات، إنها تخلق ألوانًا من النشاط الحر. ويختلف البرجماتيون مع برجسون في أن الحدس عند هذا الأخير يعد وظيفة نظرية في أساسها، وتتسم المعرفة عند البرجماتيين بأنها معرفة عملية. وعمومًا توجد مبادئ مشتركة انطلقت منها البرجماتية وفلسفة برجسون.[202] يتفق برجسون مع وليم جيمس في القول بأن الحقيقة هي علاقة دينامية بين الفكرة والواقع الموجود. والحقيقة ليست خاصية مغروسة في الفكرة أو الحكم. والحقيقة هي الشيء الذي يحدث للفكرة، والتي تتضمن نتائج عملية من أجل

---

[198]) دكتور ثابت الفندي ـــ **مع الفيلسوف** ص: 202.

([199]) Bergson Henri – **L'evolution Creatrice** P: 156.

[200]) دكتور ثابت الفندي ـــ **مع الفيلسوف** ص : 203 ــ 204.

([201]) Bergson Henri – **L'evolution Creatrice** P: 157.

[202]) إ.م.بوشنكسي ـــ **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ـ ترجمة د.عزت قرني ص:194.

العمل. وحقيقة الفكرة يمكن أن تقول لنا كيف نحقق الحوادث وكيف نطور الخطط من أجل العمل. والحقيقة ليست علاقة استاتيكية مطابقة للثبات، والحالة المسبقة للكينونة. والحقيقة هي علاقة نشيطة بين الفكرة والحوادث التي ربما تتغير طبقًا للواقع المتدفق.(203) هنا وفي إطار هذه المقارنة بين الفلسفة البرجماتية وبين الفلسفة البرجسونية تتبدى الرومانتيكية النفعية، فالعقل أداة تحكمها الحياة، وهذا هو عمل رومانتيكي نفعي، وأن الحدس هو قوة نظرية يشبه الغريزة ويرتبط بالحياة وبالروح، إنه قوة نظرية تستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة، إنه أيضًا قوة تستطيع أن تصل إلى المطلق في ميدان الميتافيزيقا. إن هذه الفلسفة البرجماتية والفلسفة البرجسونية تؤكدان طبيعتهما الرومانتيكية النفعية.

ولقد تأثر برجسون فيما تأثر بوليم جيمس، ونستطيع أن ندرك هذا من خلال اهتمامه بفكرة العمل، فالإنسان عند برجسون يتميز بأنه عامل، والتاريخ من وجهة نظره أيضًا يكشف لنا عن الجانب العملي، فيتمثل هذا في الاختراعات المختلفة منذ وجود الإنسان، وهذه الاختراعات قد أحدثت تغيرات اجتماعية للإنسان وربما جاءت هذه التغيرات متأخرة، وقد قدم برجسون أمثلة عديدة لهذه الاختراعات، مثل اختراع الآلة البخارية، واستخدام الأدوات المعدنية والحجرية وغيرها.(204). يقول جون ديوي: "أشار برجسون بأن الإنسان لربما يكون قد سمي هومو فابر Homo faber. وتميز بأنه كالأداة ـ حيوان مخترع. هذا ما اعتقد به جيدًا منذ أن كان الإنسان إنسانًا."(205) يقول برجسون "ولو(*) استطعنا أن نتخلص من غرورنا ولو اقتصرنا تماماً في تعريف نوعنا على ما يقدمه لنا التاريخ وما قبل التاريخ على أنه الخاصية المميزة للإنسان وللعقل، لربما تكلمنا عن إنسان عامل لا عن إنسان حكيم"(206). والمهم في نظر برجسون هو القول

---

(203) http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html

204) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف**[دار المعرفة الجامعية 1987] ص : 189 ــ 190، 203.

(205)Dewey John **Reconstruction in philosophy** (a mentor books published by the new American library1954) pp:73-74.

(*) Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas Homo sapiens, mais Homo faber.

(206) Henri Bergson – **L'evolution creatr ice** [presses universitaires de france 1948] P : 140 .

بأن الإنسان يوصف بأنه عامل وليس عاقلًا. وإن فكرة العمل التي يوصف بها الإنسان تؤكد تأثره الشديد بوليم جيمس.

ثالثًا : طبيعة الإنسان والرومانتيكية عند ألبرت إشفيتسر:

إذا أردنا دراسة طبيعة الإنسان عند إشفيتسر(•) فعلينا في البداية أن ندرك جيدًا طبيعة مذهبه في احترام الحياة، ولقد نظر إشفيتسر إلى احترام الحياة هذا باعتباره موجز لعمل حياته. وظلت بعدئذ أخلاقه محيرة للباحثين، وهذه المشكلة تكمن في أساسها الفلسفي غير الواضح. ولم يعتزم إشفيتسر أبداً بأن يكون احترام الحياة مجرد قاعدة للسلوك الفردي أو بحث أكاديمي في الموضوعات النظرية. وأخلاق احترام الحياة تبحث في مكانة الناس في الحياة كممثلين أخلاقيين ومنغمسين داخل نظرة عالمية أوسع توحد بين كل الناس، وكل الثقافات، وكل حياة بوصها واحدة. ويجب أن تقدم فلسفته بوصفها أمر ضروري لإنقاذ الحضارة الغربية من الانهيار الأخلاقي المتراكم الهائل الذي أدى إلى نشوب الحرب العالمية الأولى. ومن غير المبالغ فيه القول بأن مشروع إشفيتسر لن يكون سوى محاولة لإيجاد احترام الحياة باعتباره فلسفة للحضارة.(207) لكننا نري أن مبدأ احترام الحياة هو انعكاس لتأثر إشفيتسر بعلوم الحياة في عصره. واحترام الحياة قائم على العاطفة الطبيعية في الإنسان، انه مبدأ كلي وشامل.

إن مبدأ إشفيتسر في احترام الحياة يأتي على العكس من الكوجيتو الديكارتي القائل: "أنا أفكر فأنا إذن موجود" أما مبدأ احترام الحياة فيقول:

ــ هنري برجسون ــ **التطور الخالق** ترجمة دكتور محمد محمود قاسم [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984] ص: 131.

•) ولد ألبرت إشفيتسر في كايزرسبرج، الألزاس، في عام 1875 وتلقى تعليمه في جامعات ستراسبورج وباريس وبرلين. قبل عام 1913 كان قسيسًا في كنيسة القديس نيكولاس في ستراسبورج، وعازف أرغن في أورفيو كاتالا في برشلونة، ومحاضرًا زائرًا في العديد من الجامعات. أصبح عالم لاهوت وفيلسوفًا ومفكرًا اجتماعيًا بارزًا، فضلاً عن كونه أحد أعظم السلطات في يوهان سيباستيان باخ وأبرز عازفي موسيقى الأرغن لباخ. في عام 1913 غادر أوروبا وأسس مستشفى في لامبارين في إفريقيا الاستوائية الفرنسية. منذ ذلك الوقت، باستثناء بضع زيارات إلى أوروبا وواحدة إلى الولايات المتحدة، بقي هناك، حيث عمل طبيبًا ومبشرًا وفيلسوفًا ومفكرًا وزعيمًا أخلاقيًا بارزًا. ألبرت إشفيتسر هو مؤلف كتاب فلسفة الحضارة (1923)، وكتاب البحث عن يسوع التاريخي (الترجمة الإنجليزية، 1926)، وكتاب يوهان سيباستيان باخ (الترجمة الإنجليزية، 1938)، وكتاب الفكر الهندي وتطوره (الترجمة الإنجليزية، 1936)، والعديد من الأعمال الأخرى.

Sorokin P. A. - Social Philosophies Of An Age Of Crisis - (London)

(207) Goodin David K. – **Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** PP: 5 , 7 – 8.

"أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة"[208]. ومن هنا نلاحظ أن إشفيتسر يتفق مع روسو ونيتشه وغيرهما في الاشادة بالجوانب اللاعقلية في طبيعة الإنسان، وشأنه شأن روسو في الاهتمام بالعواطف والمشاعر الطبيعية في الإنسان، وانهما قد انتقدا الطرق النظرية والانساق الفلسفية المجردة لإهمالها البعد الحيوي في الإنسان، وهذا واضح من رفض إشفيتسر للمبدأ الديكارتي. لقد مضى إشفيتسر في نفس الطريق الذي مضي فيه نيتشه، وهو التركيز على الحياة، فبدلًا من إرادة القوة التي تكمن وراء الظواهر عند نيتشه اختار إشفيتسر إرادة الحياة، فإشفيتسر لم يهتم بالتعاطف بين الإنسان وأخيه الإنسان فحسب وإنما امتد ليشمل كل الموجودات الحية، بحمايتها، وإقامة علاقات روحية بينه وبينها جميعًا.

لقد أقام إشفيتسر الأخلاق على أساس طبيعة الإنسان، فأعلن أن العالم كما هو محايد أخلاقيًا وإنسانيًا. لذلك من غير المجدي محاولة بناء أخلاق على خصائص هذا العالم، كما فعلت كل الأخلاقيات ووجهات النظر العالمية السابقة. إن مصدر قصورهم وفشلهم يكمن في محاولتهم إقامة جسر بين الأخلاق والعالم الخارجي كما يقدمه العلم. ولكن إشفيتسر لم يكتف بهذا بل شرع في بناء أخلاقياته ونظرته للعالم من الجانب الآخر. فهو يبدأ بإرادة الحياة الواضحة باعتبارها التجربة النهائية التي لا تقبل الشك ولا الوساطة والتي يعيشها كل كائن حي، بل إنها أكثر بديهية من مقولة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" التي صاغها ديكارت. وعلى هذه الفرضية يبني إشفيتسر البنية الكاملة لتأكيده الأخلاقي والفلسفي للحياة. "إن إرادة الحياة قادرة على التغذية على قوى الحياة التي تجدها في ذاتها". وهي لا تحتاج إلى معرفة العالم الخارجي. إن المعرفة التي أكتسبها من إرادتي في الحياة أغنى من تلك التي أكتسبها من خلال ملاحظة العالم.[209] فطبيعة الإنسان عند إشفيتسر هي المصدر الحقيقي للأخلاق، ومحاولة اشتقاقها من أي مصدر آخر خارجي او ظاهري فإنه يقودها إلي المغالطة الطبيعية كما سماها بورتر، فإرادة الحياة عنده هي العنصر الأساسي في الطبيعة الإنسانية.

وبالنظر إلى الاختلاف الجوهري بين ميدان المنهج العلمي الصارم وميدان عمل الأخلاق فسنجد أن أي محاولة من جانب الأخلاقيين لاشتقاق

([208]) Schweitzer Albert – **Pilgrimage to humanity**, Translated by walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library] P: 86.

([209])SOROKIN P. A. - **Social Philosophies Of An Age Of Crisis** - (London) P:180.

القيم من الوقائع الفعلية أو تطبيق المنهج العلمي على قضايا الأخلاق ستؤدي بالضرورة إلى الوقوع في المغالطة الطبيعية. (210) والتمييز بين ميدان الأخلاق وميدان العلم تمييز ضروري للغاية، إذ لابد لعالم الأخلاق أن يضعه نصب عينيه عند تأسيس نظريته الأخلاقية حتى لا يصطدم بالمغالطة الطبيعية أي اشتقاق القيم من الوقائع. وعلى هذا الأساس تختلف الأخلاق عن العلم اختلافاً جذرياً، فللعلم مجاله الخاص، وللأخلاق مجالها المستقل تماماً عن العلم.(211)

إن المسار السابق كما يري إشفيتسر هو أن نسمح للأفكار التي نستمدها من إرادتنا في الحياة أن تُقبل باعتبارها النوع الأعلى والأخير من المعرفة. إن معرفتنا بالعالم الخارجي هي معرفة من الخارج، من خلال وسيط، وهي دائمًا غير كاملة وغير مؤكدة. "إن المعرفة المستمدة من إرادتي في الحياة مباشرة، وتعيدني إلى الماضي. "إلى الحركات الغامضة للحياة كما هي في حد ذاتها." إن أعلى درجات المعرفة هي أن أعرف أنه يتعين علي أن أظل وفياً لإرادتي في الحياة، وأن أعيش الحياة على أكمل وجه. إن هذه الإرادة في الحياة ومعرفتها الذاتية تعتمدان على ذاتهما فقط. إن تأكيدها للعالم والحياة يحمل معناه في حد ذاته ولا يعتمد بأي حال من الأحوال على معرفة العالم الخارجي. بل إن إرادة الحياة، التي تدرك ذاتها وجميع قوى الحياة، تخترق القوى الحية الغامضة للكون بسهولة وموثوقية أكبر من مجرد الملاحظة الخارجية. وبهذه الطريقة تمنحنا إرادة الحياة فهمًا مباشرًا وحدسيًا للواقع الحقيقي وتبني نظرة عالمية أكثر ملاءمة لتأكيد الحياة من المعرفة العلمية للعالم الخارجي. (212) فالمقارنة بين دراسة طبيعة الإنسان القائمة على ارادة الحياة وما ينشأ عنها من معرفة باطنية وبين المعرفة التي تنشأ عن العالم الظاهري، تكشف هذه المقارنة عن رفض إشفيتسر لكل ما هو غريب عن طبيعة الإنسان، فالحياة التي تحيط بنا من كل ناحية هي تعبير عن ارادة الحياة ومن ثم فهي أساس الأخلاق وبدونها لا

---

(210) Porter Burton Frederik, **The Voice Of Reason** – [Oxford University Press US , 2001. P : 316.] available From http. / / WWW. books. Google , Com –[accessed 27 July 2006].

(211) Porter B. F. **The Good Life Alternatives in ethics** [Collier Macmillan Publishers London 1980]. P : 3.

ــ بورتر بيترون ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الأول ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 ص: 11

(212)SOROKIN P. A. - **Social Philosophies Of An Age Of Crisis** - PP: 180 – 181.

يمكن الوصول إلي طبيعة الإنسان الحقة او الوصول إلي المبدأ الأساسي في الأخلاق.

"إن احترام الحياة كما يعلن إشفيتسر يعني أن نكون في قبضة الإرادة اللانهائية التي لا يمكن تفسيرها والتي تدفعنا إلى الأمام والتي يرتكز عليها كل كائن. إنها ترتفع فوق كل معرفة بالأشياء". إنها تؤدي إلى الاتحاد مع الواقع المطلق الذي هو "الكائن اللانهائي في مظاهر لا نهائية". وهكذا فإن هذه النظرية الإرادية تبدأ بإرادة واضحة غير إرادية للعيش؛ ومن هذه المقدمة تتطور بشكل عقلاني رؤية عالمية تؤكد على العالم والحياة؛ وتنتهي إلى تصوف غير عقلاني، لأن "العقلاني، عندما يفكر في نفسه حتى يصل إلى نتيجة، ينتقل بالضرورة إلى غير العقلاني. إن تأكيد العالم والحياة والأخلاق غير عقلانيين". ولا يمكن تبريرها (ولا يمكن تبريرها أو رفضها) بأي معرفة بطبيعة العالم (من الخارج). إنها مستقلة تمامًا عنه. "إن الطريق إلى التصوف الحقيقي يقودنا عبر الفكر العقلاني إلى تجربة عميقة للعالم ولإرادتنا في الحياة. ويتعين علينا جميعاً أن نجازف مرة أخرى بأن نكون "مفكرين"، حتى نصل إلى التصوف، الذي يشكل النظرة المباشرة والعميقة الوحيدة للعالم. [213]

تعقيب

إن فلسفة وليم جيمس فلسفة لا عقلية، فلسفة رومانتيكية نفعية بالإضافة إلى كونها ميتافيزيقية، إنها فلسفة لا عقلية، لأنها تنطلق أساسًا من الواقع والخبرة والتصورات المرتبطة بهما، وتهتم بكل ما ليس بعقلي وتؤكد على الخبرة والتجربة والوقائع الفعلية. وتنبذ كل ما هو نظري وثابت وقبلي. والعقل في إطار هذه النزعة البرجماتية اللاعقلية يخضع دائمًا لميزان الفعل أو العمل ولا يتجه أبدًا إلى أهداف وغايات نظرية مجردة.

إن فلسفة جيمس رومانتيكية لاهتمامها بالتغير والنمو المستمر، فمعنى الوحدة العضوية، والنزعة الحيوية، والطابع الدينامي للأشياء، كلها عوامل تجعل من البرجماتية أيضًا فلسفة رومانتيكية. وهي زمانية ميتافيزيقية لاهتمامها بالمستقبل والنظر إلى العالم على أنه لم يكتمل. وهي نفعية لاهتمامها بالنتائج والآثار المستقبلية. وتكمن النفعية في العمل المفيد

([213]) **Ibid** P: 181.

الناجح، فالفكرة الناجحة هي التي تعمل وتصبح حقيقية. فإذا كانت البرجماتية عند جيمس تعرف بأنها نفعية فهذا راجع لاهتمامها بالعمل النافع المفيد وما يتضمنه من عناصر كالقيمة والحقيقة والمنفعة. ولما كانت قد نسبت أهمية للاعتقاد، وقيمة النتائج بالنسبة للأفكار، فإنها توصف بأنها فلسفة نفعية.

إن برجماتية جيمس بصبغتها اللاعقلية تختلف اختلافًا واضحًا عن الفلسفات العقلية. ففي حين تتمسك النزعة العقلية بالمبادئ الثابتة والحقائق الأزلية تتمسك البرجماتية بالتغير وعدم الثبات، فالعالم ليس استاتيكيًا جامدًا وإنما هو في حركة دائمة، وهذه الحركة والصيرورة والتغير والتحول هي التي تضفي صبغة رومانتيكية على فلسفة جيمس. فإذا كانت البرجماتية تهتم بالحياة وتؤكد عليها، فإنها رومانتيكية، إنها ترفض الأفكار القبلية وتنحاز إلى الوقائع المؤكدة للحياة ومن ثم فهي لا عقلية. وبهذا تعارض فلسفة جيمس المذاهب العقلانية وما تتوهمه من حقائق، إنها أفكار نظرية غير واقعية تفتقر إلى الحيوية. ومذهب قيمة النتائج بما له من اهتمامات مستقبلية يضفي على فلسفة جيمس صبغة ميتافيزيقية ونفعية. والمنهج البرجماتي هو فكر يدور حول النتائج ويتجه إليها ولا يحددها أو يعينها وعلي هذا تعد البرجماتية نفعية. إن جيمس يؤكد دائمًا على القيمة النقدية ومن ثم توصف فلسفته بالنفعية إذ إنها تؤكد هنا علي القيمة النقدية للفكرة.

إن اللاعقلانية عند جيمس تكشف عن طبيعتها الحقيقية في ميدان الخبرة والوعي بالإضافة إلى الخبرة الشعورية، وكلها عناصر تؤلف جوهر اللاعقلانية. وتكشف الرومانتيكية في فلسفته عن نفسها أيضًا في نظرته إلي الخبرة في تدفقها وانسيابها واستمرارها. كما أن الرومانتيكية تنطلق من الوعي في وحدته وتنوعه. أما أن جيمس يؤكد على أن الحقيقة ليست إستاتيكية جامدة، فهذا عمل رومانتيكي إذ تتسم الحقيقة في الرومانتيكية بالتغير. وعلى هذا فالأفكار التي يتناولها جيمس ليست أفكارًا نظرية مجردة كما هو الحال في النزعة العقلية بل هي أفكار عملية حاضرة مباشرة. والأفكار ليست أفكارًا بعيدة أو غريبة عن إحساساتنا، ويقصد جيمس بالأفكار الحقيقية الأفكار المتفقة مع الواقع.

والعمل كما هو واضح في فلسفة جيمس علامة واضحة على أثر اللاعقلانية، والاهتمام بالعمل يبرهن على نزعة جيمس النفعية، فالعمل النافع المفيد بحق هو الذي يؤدي إلى نتائج نافعة وثمار مفيدة، والأفكار في

إطار هذه النظرة تعد حقيقية بقدر ارتباطها بالعمل وما يترتب عليه من نتائج عملية. فالبرجماتية تخضع الفكر للعمل وهذا نابع من استهدافها للمنفعة، والمنفعة بدورها توجه مسار الفكر إلى العمل والمستقبل، فلم تعد توجد في البرجماتية حقائق في ذاتها ولذاتها كما هو الحال عند العقليين وإنما هي قيمة فورية.

ووظيفة العقل عند جيمس هي وظيفة عملية، وهذا ما أقرته فلسفة برجسون فيما بعد. وفي النهاية نجد أن النزعة البرجماتية عند جيمس وفلسفة برجسون تعبران عن نزعتهما الرومانتيكية واللاعقلانية ولكنهما يختلفان في أن وظيفة الحدس عند برجسون وظيفة نظرية، أما المعرفة في البرجماتية فهي عملية.

إن فلسفة برجسون تتسم بأنها رومانتيكية. ونزعته الرومانتيكية تكشف عن نفسها في اهتمامه بعلوم الحياة. وثمة تشابه واضح بين فلسفتي كلًا من وليم جيمس وبرجسون ويتجلى هذا في الاهتمام بفكرة العمل، والنظر إلى العقل على أنه قوة برجماتية، وأداة للعمل الذي يحقق فائدة أو نفعًا، إنه آلة عملية في يد الحياة، وميدان عمله الحقيقي عالم الأشياء المادية، ومن ثم لم يعد ينظر إليه على أنه قوة سامية نبعت من أصل سام. وبالطبع تختلف الرومانتيكية على هذا النحو عند برجسون عنها عند هيجل، فالرومانتيكية في حالة هيجل تركز على جانب التغير في العقل نفسه والحركة الدائبة في تصوراته الأساسية.

تتجلى الرومانتيكية عند برجسون في قوة الحدس، إنها تستوعب في داخلها حدسًا جديدًا لا عقليًا، إنه قوة روحية تشبه الغريزة. ومن خلاله ندرك الصيرورة والديمومة والوعي الباطن. فالحدس ليس وعياً غامضاً، وإنما هو خلاق دائمًا، ومن ثم فإنه يتسم بالقدرة على الإبداع والخلق في ميدان العالم الحقيقي. والوعي يطالعنا بكل ما هو جديد، إنه عملية غير منقسمة وغير متكررة. وتعد الرومانتيكية في فلسفة برجسون وبما تتضمنه من حدس وديمومة وواقع عيني مشخص مناهضة للعقل. فهي لا تقوم على تحليلات مجردة وإنما تنبع من ذواتنا.

إن طبيعة الإنسان عند إشفيتسر لا يمكن فهمها إلا بالعودة إلي مبدأه في احترام الحياة القائم علي إرادة الحياة، والمضمون الحقيقي لاحترام الحياة يتألف من العلاقة الروحية بيننا وبين العالم الحقيقي. وطبيعة الإنسان

من هذه الناحية تتسم بأنها شعورية وعاطفية، ومن ثم توصف فلسفته بانها فلسفة رومانتيكية ولا عقلية، وإشفيتسر كغيره من الرومانتيكيين تأثر بعلوم الحياة، ونبذ جميع الطرق النظرية المجردة، وكانت نقطة البداية إرادة الحياة الواضحة باعتبارها التجربة النهائية التي يعيشها كل الإنسان وكل كائن حي من حوله. وبهذه الطريقة تمنحنا إرادة الحياة ادراكًا مباشرًا وحدسيًا للواقع الحقيقي. واهتمام إشفيتسر بالحياة يدل على إتباعه لروح عصره. فهي ثورة على الأنساق الفكرية المجردة.

إن مبدأ احترام الحياة القائم على إرادة الحياة فينا يسير في عملية جدلية تعبر عن تأثره بمنهج هيجل الجدلي ثلاثي الحدود.

الفصل السادس

طبيعة الإنسان والمثالية البرجماتية

أولاً: الطبيعة الإنسانية والمثالية البرجماتية عند جوزايا رويس:

إن دراسة طبيعة الإنسان عند جوزايا رويس تستلزم النظر في المثالية البرجماتية عنده؛ وذلك لأن مفهوم طبيعة الإنسان لا يمكن إدراكه جيدًا إلا في ضوء هذه المثالية وبالطبع فإن رويس يختلف عن وليم جيمس في مفهومه لطبيعة الإنسان. ومن هنا سنركز انتباهنا حول نقطتين عند رويس ونعني بهما أولًا المثالية وثانيًا الأخلاق القائمة على مبدأ الإخلاص أو كما يقول هو الإخلاص للإخلاص.

لقد أشار رويس إلى أن الفلسفة المثالية ليست مذهبًا غريبًا عن الحياة ولكنها على صلة وثيقة بالقضايا الأكثر عملية.[214] فالمثالية التي يتكلم عنها رويس ليست هي المثالية الهيجلية، وإنما هي المثالية المرتبطة بالوقائع والحياة. ويقول: "إنني مؤمن بالأبدي، والسعي للأبدي. وكما في المعايير الأخلاقية، بخاصة، إني لا أحب مجرد الاغتراب الروحي المتوحش، وتشويش العقل المتصل بالمثل الأخلاقية الشائعة الآن أيضًا ــ وأريد أن أعرف الطريق الذي يؤدي إلى اتجاهات الحياة الإنسانية العملية".[215] فهذه النظرة بالطبع تختلف عن نظرة شيللر، فهذا الأخير قد رفض في فلسفته الإنسانية أفكار مثل الأبدي والمطلق والاستقلال وغيرها من الأفكار المجردة، لكن رويس ركز على الاهتمام بالأبدي والروحي والعقل في نقائها وصفائها جميعاً. كما تختلف المثالية البرجماتية عند رويس عن برجماتية جيمس التي توصف بأنها تجريبية متطرفة، يقول جيمس: "من المستحيل أن يوجد من الناحية الدوجماطيقية كفلسفة أخلاقية شيئًا يحرز تقدمًا. فنحن جميعًا نتعاون في تحديد محتوى الفلسفة الأخلاقية بالقدر الذي نسهم به في الحياة الأخلاقية للبشر. وبكلمات أخرى، لا يمكن أن توجد

---

(214) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** [The Macmillan company 1908] P:ix.

ــ جوزايا رويس ــ **فلسفة الإخلاص** ــ ترجمة أحمد الأنصاري ــ مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2002] ص: 30 ــ 31.

(215) **Ibid** pp:10-11.

ــ **الترجمة:** ص36.

حقيقة نهائية في الأخلاق بأكثر مما في الطبيعيات."[216] فجيمس يرفض اشتقاق الأخلاق من مبادئ مجردة، ووجود حقائق نهائية في الأخلاق. أما الأخلاق التي دعا إليها رويس فتتسم بالمثالية. فإذا كان جيمس قد ازدرى الأخلاق التي سماها بالأخلاق الدوجماطيقية واعتبر أنها لا تحرز تقدمًا على الإطلاق وأن الأخلاق كالعلم الطبيعي لا تتضمن حقيقة نهائية، فإن رويس يؤكد منذ البداية بأن المثالية ليست غريبة عن الحياة وإنها متصلة بالحياة العملية.

رأى جيمس أن العلم الأخلاقي شأنه شأن العلم الفيزيائي تمامًا، وبدلاً من استنتاجه كله مرة واحدة من مبادئ مجردة، ينبغي ببساطة إخضاعه للزمن بحيث يكون جاهزاً لتعديل نتائجه من حين لآخر.[217] وفيلسوف الأخلاق كما يقول جيمس: " ينبغي أن ينتظر الوقائع في كل مكان. والمفكر المبدع للمثل القادمة لا يعرف متى، أو كيف تنمو إحساساته."[218] أما نظرة إشفيتسر فهي على العكس من ذلك، إنه يرفض تمامًا مماثلة الأخلاق بالعلم الطبيعي أو اشتقاقها منه، وفي هذا يرى اشتفيتسر "أننا إذا أخذنا العالم كما هو، فمن المستحيل أن ننسب إليه معنى يكون فيه لأهداف وأغراض البشرية والأفراد معنى أيضًا. ولا يمكن تأسيس توكيد العالم والحياة أو الأخلاق على ما يمكن أن تخبرنا به معرفتنا[العلمية] بالعالم".[219] ويقول رويس: "أن الإيمان بالتاريخ هو بداية الحكمة الخلاقة. فأنا أحب الحكمة وأريد الحصول عليها."[220] بهذا نرى أن الأخلاق عند رويس تختلف عن الأخلاق عند جيمس، ففي حين يزدري جيمس الأخلاق التي تصدر عن مبادئ مجردة ويعتبر أن الأخلاق الحقة تخضع للزمن...إلخ، فإن رويس يسعى إلى إيجاد أخلاق مثالية ترتبط بالحياة العملية. ومن هنا نقول إن الأخلاق عند رويس تقوم في أساسها على طبيعة الإنسان، فهذه الطبيعة عند رويس تتألف من عنصرين، عنصر مثالي، والآخر عملي، ولا يوجد انفصال بينهما.

([216]) James William – **Essays On Faith and Morals** [New York , London, Toronto 1949]. P: 184.
([217]) **Ibid** P: 208.
([218]) **Ibid** PP: 208 – 209.
([219])Sorokin P. A. - **Social Philosophies Of An Age Of Crisis** - (London) P: 180.
([220]) Royce Josiah **The spirit of modern philosophy** P: viii.

إن المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس ليس غريبًا عن طبيعة الإنسان، وإنما هو قائم فيها وانعكاس لها، ووظيفته هي التأليف والتوحيد بين الظاهر والباطن، بين القضية والإرادة والذات والعالم. والمبدأ الأساسي في الأخلاق يتسم بأنه كلي وشامل.(221) وذلك المبدأ يقوم على الوحدة، الوحدة بين الداخل والخارج، الوحدة التي توحد الإنسانية في كل متكامل، والوحدة التي ينادي بها رويس تؤسس الإخلاص لأنها تقضي على الانقسام والصراع بين الظاهر والباطن في كينونتنا. ومن ثم يدعو رويس إلى الإخلاص للإخلاص ذاته. هذا هو مبدأ المثالية عند رويس الذي يقود إلى الإخلاص للإخلاص.(222) إن طبيعة الإنسان كما نستخلصها من فلسفة الأخلاق عند رويس تتألف هكذا من جانبين، جانب ظاهري، وجانب باطني، والجانب الباطني يتمثل في الذات والإرادة كما يؤكد رويس على وجود العالم الخارجي، وفي حالة الأخلاق فإنه توجد وحدة بين الظاهر والباطن في كينونتنا. وهنا تتشكل طبيعة الإنسان عند رويس وفقاً للمثالية البرجماتية. هذا بالنسبة لطبيعة الإنسان من وجهة نظر الأخلاق، فماذا إذن عن طبيعة الإنسان بالنسبة للمثالية عند رويس؟

والجدير بالذكر أن فلسفة هيجل كان لها عظيم الأثر على فلسفة جوزايا رويس(*)، يقول رويس: "يوجد في التاريخ الفلسفي المتأخر هيجليان: أحدهما المثالي العنيد، في إصراره العام والمثمر على الحقائق الأصلية العظمى للمثالية؛ والآخر هيجل الفني في "المنطق".(223) ويقول أيضا:"ولدينا الإيمان بالحياة؛ ونريد أن نمتدح هذا الإيمان على نحو

---

(221) **Ibid** PP: 42 , 51 – 53.
(222) **Ibid** PP: 124 : 126.

ــ **الترجمة** ص: 88 ــ 89.

(*) ولد في كاليفورنيا، وهو أهم الناطقين بلسان المذهب المثالي في أمريكا إبان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى، وهو غزير الإنتاج، وقد كتب في أسلوب دعا سانتيانا إلى أن يصف مؤلفاته بأنها" كالنهر إبان فيضانه"، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن "بعض المبادئ الواضحة والممكنات الأولية قد طفت. تارة تظهر وجهاً وتارة تظهر وجهاً آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر إبان فيضانه." [الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان] ص: 170 ــ 171].

(223) Royce Josiah **The religious aspect of philosophy** [Boston and New York 1913] p: x.

ــ جوزايا رويس **الجانب الديني للفلسفة** ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2000] ص 25.

عقلي."(224) ففلسفة هيجل إذن في نظر رويس ينظر إليها على نحوين، المثالية من جهة، والعملية الجدلية من جهة أخرى، وفيما يلي توضيح المثالية عند رويس، وهي المثالية التي يزعُم فيها أنه لم يتأثر فيها بهيجل.

كان جوزايا رويس هو الفيلسوف المثالي الأول خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا في موطنه الأمريكي وحده، بل كذلك بالنسبة إلى دنيا الفلسفة على إطلاقها إبان تلك الفترة.(225) فرويس يعد إذن أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي. وتشبه فلسفته من بعض وجوهها الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها برادلي.(226) والمثالية أو التصورية عند رويس كما عند غيره تبدأ من الأفكار قبل الأشياء وبهذا المعنى العام تقابل النزعة الأخرى الغامضة التي يطلق عليها الواقعية.(227) يقول رويس: "وإذا كانت الواقعية صائبة، لذا فإن الأفكار تصبح مستقلة في وجودها العام عن موضوعاتها الواقعية المفترضة بينما هذه الأخيرة هي من الأفكار".(228) ويقول أيضًا:" بهذه النظرة، أفقنا من حلم الواقعية، وأدركنا أن الوجود مهما يكن من شيء ليس مستقلًا عن الأفكار التي تشير إليه".(229) تعبر هذه الكلمات عن نزعة رويس المثالية وازدرائه للواقعية التي تجعل للأشياء الخارجية وجودًا مستقلًا عن الأفكار. بينما عند رويس فالأمر مختلف تمامًا حيث لا استقلال ولا انفصال بين الأفكار وما تشير إليه من موضوعات خارجية.

لقد تناول رويس المثالية بعمق شديد على نحو رائع في كتابه الشهير "العالم والفرد" وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات، لاحظ رويس فيها أن المثالية تتسم بسمتين رئيستين، وفي عبارة هامة يقول:" الأولى، أن اهتمامنا بطبيعة الوجود، والعلاقة بين الفكرة والوجود توجد بكل

---

(224) Royce Josiah **The spirit of modern philosophy** [Boton and New York , Houghton Mifflin Company 1892] PP: 1 – 2. Available from www.google.com [accessed 27th August 2014].

225) وليام أرنست هوكنج ـ **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية** ـ ترجمة مترى أمين ـ مراجعة محمد على العريان ـ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015] ص:1.

226) أ. وولف ـــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ـــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي [لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936] ص: 62.

227) دكتور محمد ثابت الفندي ـ **مع الفيلسوف**[دار المعرفة الجامعية 1987] ص: 177.

(228) Royce Josiah **The world and the individual [**The Macmillan Company1900**]** P: 265.

(229) **Ibid P:** 266.

وضوح في نظرية عن الطريقة التي تكتسب بها الأفكار معناها الخاص. ثانياً، ونظريتنا عن طبيعة المعنى توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف. حقاً، لن نقول، إن إرادتنا تحدث أفكارنا. وإنما نقول، والآن أفكارنا تجسد إرادتنا بصورة ناقصة. وأن العالم الحقيقي يجسد تماماً إرادتنا الكلية".[230] إن هاتين الصفتين للمثالية اللتين لاحظهما رويس يوضحان أنه يعارض الواقعية فهو يبدأ من الأفكار ولا ينظر إليها كما هو الحال في الواقعية على أنها منفصلة عن الأشياء الخارجية فتصور طبيعة الوجود والعلاقة بين الفكرة والوجود وهي السمة الأولى للمثالية تؤكد وجود ارتباط بين الوجود والفكرة وهو ما يوجد في نظرية تكتسب فيها الأفكار معناها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن النظرية الخاصة بطبيعة المعنى والتي توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف توضح هي الأخرى روح المثالية، إنها الصفة الثانية التي تجعل الأفكار طريقنا إلى العالم الفعلي. وهذا ما أخفقت فيه الواقعية.

بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية، فذكر أنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية، نوعاً من الفعل؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات.[231] يقول رويس:" أن أفكاركم العقلية Intelligent ideas للأشياء لا تتألف على الإطلاق من مجرد صور للأشياء، وإنما تتضمن دائماً الوعي بكيف تقومون بالعمل نحو الأشياء التي لديكم أفكاراً عنها."[232] ويعني رويس بكلمة "فكرة" حالة من الوعي إما بسيطة أو مركبة، وينظر إليها كتعبير أو تجسيد جزئي لغرض شعوري مفرد. ويؤكد أن الفكرة تظهر في الوعي بوصفها دلالة لفعل الإرادة.[233] وأن الفكرة عند رويس كواقعة يمكن أن تظهر دائمًا لتمثل واقعة توجد خارج ذاتها. ولكن الصفة الأولية التي تجعلها فكرة ليست صفتها الممثلة هذه، فليست مسئوليتها المستمرة كوجود خارج ذاتها، وإنما صفتها الباطنية كتحقق نسبي كغاية [أي كتمثيل لتحقق جزئي للغاية] الذي تحتل فيها الفكرة مكاناً في الوعي اللحظي.[234] والمثالية عند رويس كما هو واضح تتمثل في القيام بالفعل

([230]) **Ibid** P: 37.

[231]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62 – 63.

([232]) Royce Josiah – **The world and the individual** P: 22.

([233]) **Ibid** PP: 22 – 23.

([234]) **Ibid** PP: 23 – 24.

والعمل نحو الأشياء التي لدينا عنها أفكاراً. والإشارة إلى الفكرة هكذا إنما تعبر أيضاً عن المثالية.

إن الفكرة في نظر رويس هي حالة للعقل، أو مركب من الحالات، أي حينما تظهر بصورة واعية ينظر لها كتجسد كامل نسبي، ولذا فهي بالفعل ينظر لها كتحقق جزئي لغرض. والآن فإن هذا الغرض طالما أنه يحصل على تجسد واعٍ حاضر في محتويات وفي صورة حالة مركبة سميت بالفكرة، فإنه يشكّل ما نطلق عليه بالمعنى الباطن للفكرة. أو لكي نكرر، فإن الحالة أو المركب من الحالات تسمى بالفكرة التي تظهر للوعي للتعبير عنها وعلى العموم بالرغم من التحقق الكامل للغرض.[235] فالمثالية تتضح هنا من خلال تعريف رويس للفكرة على هذا النحو بأنها حالة عقلية وعند ظهورها فإنها ينظر إليها بوصفها تجسد كامل على نحو نسبي ومن ثم فهي فعلاً منظوراً إليها بوصفها تحقق جزئي لغرض، والغرض الذي ينطوي على تجسد في محتويات وفي صورة حالة مركبة هي الفكرة يؤلف المعنى الباطن للفكرة.

وللفكرة عند رويس معنيان، معنى ظاهر وآخر باطن، فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارج عنها. غير أن ذلك الشيء الذي يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها.[236] وفي نظر رويس أن لُب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى؛ يقول أن هناك نمطين من المعنى: خارجيًا وداخليًا، فالمعنى الخارجي لأي شيء هو في العلاقات التي تربط بينه وبين سائر الأشياء. ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التي تربط الشيء بسواه هي التي تؤلف معناه الخارجي؛ وأن فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحًا عندما يقول بأن معنى الشيء الخارجي يعتمد كلية على معناه الداخلي، أي أن العلاقة التي تربط الشيء بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف على طبيعة الشيء نفسها. إن معنى الشيء الداخلي يتألف من الطريقة الخاصة التي بها "يجسد الهدف"، فإذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدي، مضى رويس يناقش في إسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود "القوى العاقلة" ومعيارها. ويبين أن الماهية الداخلية

([235]) **Ibid** PP; 24 – 25.

[236]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62 ــ 63.

لأي شيء من الأشياء عقلية.[237] والملاحظ من هذا أن المثالية عند رويس تعارض الواقعية، فالأفكار ليست منفصلة عن الوجود الواقعي. ويؤكد ذلك المعنى أن الفكرة تنقسم إلى معنيين، معنى ظاهر وآخر باطن، إذ إن المعنى الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، والمعنى الظاهر هو ما تشير إليه من شيء خارجي.

ورأى رويس أن حقيقة أي شيء تدل عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق المعنى الباطن الذي تنطوي عليه تلك الفكرة، ويلزم منه أيضاً أن تحقيق الغاية التي ينطوي عليها باطن فكرة من الأفكار ـ أي تحقيقها في إدراك من الإدراكات ــ يكوّن في نظر رويس حقيقة الشيء الذي هو موضوع هذه الفكرة. أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق فأمر يُرجع فيه إلى الفكرة ذاتها، لأن الفكرة بهذا المعنى ـ تحمل في نفسها الغاية المقصود منها، كما تحمل في نفسها إرادتها. وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث برويس إلى القول بأن الفكر حياة شعورية، وأن في هذه الحياة أفكارًا، وأن كل فكرة منها ترمي إلى غاية، وأن الغايات التي ترمي الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل، أو "تتجسّم" في الأشياء الخارجية التي تدل عليها الأفكار. فالوجود "معناه الظهور في العالم الخارجي بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذي تتضمنه وحدة فكرية منظمة"، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معاني الأفكار جميعاً. ولهذا يلزم أن نفترض أن المعاني الجزئية [الأفكار المتناهية] داخلة في هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة وأن الغايات التي ترمي إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة جامعة لها كلها ــ تلك الغاية التي لا يحققها سوى الوجود بأسره.[238]

ولقد أدار رويس فلسفته المثالية تلك، حول محاولة أراد بها أن يوفق بين الذات المطلقة "الله" التي تستغرق الوجود كله، بكل ما فيه من أفراد، وبين أن يكون للذوات الفردية وجودها المتميز. أما الذات المطلقة فهي عنده الكون بأسره، الذي هو في حقيقته كائن حي واحد، فهو بمثابة عقل واحد، أو روح واحد عظيم، تجيء هذه الكائنات الفردية كلها ـ بما في ذلك أفراد الإنسان ـ وكأنها لحظات منه، لكنني أنا الإنسان الفرد، المنحصر في ذاتي وفي تيار خبرتي كما أحسه في دخيلة نفسي، كيف أعلم بذلك العقل

---

[237]) **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ــ نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان] ص: 171.

[238]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 63 ــ 64.

اللامتناهي المحيط بكل شيء وبكل إنسان؟ يجيب رويس عن سؤال كهذا بأنه ما على السائل إلا أن يتأمل ذاته فاحصًا، فإذا هو بإزاء ذات لا تستطيع أن تدرك لحظتها الراهنة إلا إذا أضافت إليها شيئاً من الذاكرة وشيئًا من الخيال، وإلا فهل كنت أستطيع ــ مثلاً ــ أن أمسك بقلمي لأكتب هذه الأسطر، ما لم يكن في قدرتي ما أرتد به إلى معلومات عندي سابقة، وما أمد به النظر إلى تسلسل فكري سيتحقق على مدى فترة من الزمن آتية؟ نعم إنك تستطيع أن تحدق بالبصر فيما أمامك الآن، حتى تملأ حاستك منه، لكن ذلك لن يكون "إدراكًا" إلا إذا ربطته بما سبقه في ماض ذهب، وبما سيلحقه في مقبل آت، ولكنك ما إن تأخذ في توسعة الدائرة من هذه اللحظة الراهنة إلى ما قبلها وما بعدها، حتى تراك قد انطلقت لا تعرف أين تقف، إلا أن ترسل الفكر إلى ما لا نهاية له، إلى الأزل الذي لم يبدأ في لحظة بذاتها، وإلى الأبد الذي لن ينتهي عند لحظة بذاتها، إلى ما أسميناه بالذات المطلقة.[239]

على أن تلك الذات المطلقة الشاملة لكل شيء، ليس من شأنها ــ عند جوزايا رويس ــ أن تمحو وجود الأفراد في وجودها، إذ إن رويس كان حريصاً أشد الحرص على ألا تنمحي الشخصية الإنسانية بأية صورة من الصور، برغم أنها جزء من الذات المطلقة، لكن كيف نستطيع المحافظة على الشخصية الإنسانية إلا إذا جعلنا الخلود من نصيبها، أعني إلا إذا جعلناها ــ كالذات المطلقة نفسها ــ أبدية، لا يتقيد وجودها بهذه اللحظة أو تلك من لحظات الزمن، ذلك لأننا لو قلنا إن الذات المفردة الجزئية قد ولدت بعد أن لم تكن، وستموت لتصير إلى عدم، كان معنى قولنا هذا أن تلك الذات المفردة رهينة فترة محدودة، هي الفترة الممتدة من ميلادها إلى موتها، وأما قبل ذلك، وأما بعد ذلك، فهي منسابة في الوجود بغير شخصية خاصة تميزها، وذلك ما لم يرد أن يقوله جوزايا رويس.[240]

ستقول: وهل يريدنا إذن أن نجعل ذوات الأفراد أبدية ــ أعني أن نجعلها كائنات لا متناهية ــ تمامًا كما نجعل الذات المطلقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي فرق بين المطلقة والجزئية؟ وهنا يلجأ رويس إلى التشبه بمسلسلات الأعداد، يوضح الأعداد الطبيعية 1، 2، 3، 4... إلى مالا نهاية تستطيع أن تولد مسلسلات فرعية لا نهاية لها، لكل منها طابع فريد متميز،

---

239) وليام أرنست هوكنج ــ **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية** ــ ترجمة مترى أمين ــ مراجعة محمد على العريان ــ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015] ص: 1– 2 .

240) **المرجع السابق** ص: 2.

وع ذلك فكل منها يمتد إلى مالا نهاية. فلا تستطيع أن تولد مسلسلة من الأعداد الفردية، ومسلسلة أخرى من الأعداد الزوجية، ومسلسلة ثالثة تجري هكذا: 2، 4، 8، 16.... الخ، ومسلسلة رابعة تجري هكذا: 3، 9، 27، 81 الخ، وهكذا وهكذا، فمن ذلك نرى كيف أن السلسلة العددية التي هي فروع تفرعت عن ذلك الأصل، هي أيضًا لا متناهية، دون أن يكون في ذلك تناقض ـ فقل شيئًا كهذا في الذات اللامتناهية المطلقة، وفي الذوات اللامتناهية التي هي أجزاء منها وقوع لها، فالفرد خالد خلود الكل، دون أن يتم التطابق بين الفرد والكل.(241)

ثانيًا: الطبيعة المثالية والمثالية البرجماتية عند ريشر:

إن المثالية كما يعلن ريشر(•) تصر، كعقيدة فلسفية، على محورية الفكر في مخطط الأشياء في العالم. والقيم هي أدوات أساسية للفكر

---

241) **المرجع السابق** ص: 2 – 3.

•) يعد نيكولاس ريشر (1928) ممثلًا بارزًا للبراغماتية المعاصرة، لكنه، على عكس معظم المفكرين التحليليين، تمكن من ترسيخ نفسه كفيلسوف منهجي. وعلى وجه الخصوص، قام ببناء نظام "المثالية البراغماتية" الذي يجمع بين عناصر المثالية القارية الأوروبية والبراغماتية الأمريكية. إحدى أبرز سمات عمل ريشر هو اتساع الموضوعات التي تناولها، بما في ذلك المنطق بأشكاله المختلفة، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم، والميتافيزيقا، وفلسفة العملية، والأخلاق، والفلسفة السياسية. وقد كتب حوالي 400 مقال و100 كتاب.

في نظامه المثالي العملي، يلعب نشاط العقل البشري دورًا رئيسيًا ويقدم مساهمة أساسية في المعرفة، بينما تساهم المعرفة "الصالحة" في النجاح العملي. يدافع ريشر أيضًا عن نظرية تماسك الحقيقة بطريقة تختلف بشكل كبير عن تلك التي أقرتها المثالية الكلاسيكية. وهو يرسم تمييزاً أصيلاً بين براغماتية اليسار وبراغماتية اليمين. الأول هو نوع مرن من البراغماتية التي تؤيد النسبية المعرفية المعززة إلى حد كبير. أما الثاني فيتصور المشروع البراغماتي كمصدر للأمن المعرفي. يرى ريشر أن تشارلز س. بيرس، وكلارنس آي. لويس ونفسه من أتباع براغماتية اليمين، وويليام جيمس، وإف إس سي شيللر، وريتشارد رورتي كممثلين لبراغماتية اليسار، مع وقوف جون ديوي في منتصف الطريق. موضع.

في فلسفة العلم، يزعم ريشر، ضد أي شكل من أشكال الذرائعية والعديد من مؤلفي ما بعد الحداثة أيضًا، أن العلوم الطبيعية يمكنها التحقق من صحة الالتزام المعقول بالوجود الفعلي لكياناتها النظرية. تهدف المفاهيم العلمية إلى ما هو موجود بالفعل في العالم، ولكنها لا تصل إليه إلا بشكل ناقص و"بعيدًا عن الهدف". ما يمكننا الحصول عليه هو، على الأكثر، تناغم تقريبي بين أفكارنا العلمية والواقع نفسه. يدرك ريشر أن القواعد الأخلاقية غالبًا ما تكون جزءًا من عادات المجتمع، لكنه ينفي أن تكون الأخلاق متوافقة مع الأعراف أو تعظيم المنفعة.

ولد نيكولاس ريشر في 15 يوليو 1928 في مدينة هاغن الألمانية، فيستفاليا. وهو واحد من العديد من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين الذين بدأت حياتهم في بلد أجنبي، ثم تابعوا مسيرة مهنية ناجحة في الولايات المتحدة. حصل ريشر على درجة الدكتوراه. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برينستون عام 1951 عن عمر يناهز الثانية والعشرين. لقد كان أصغر شخص يقوم بذلك على الإطلاق في هذا القسم. وهو أيضًا من بين أكثر الباحثين المعاصرين إنتاجًا، حيث كتب أكثر من 400 مقال و100 كتاب، تتراوح في العديد من مجالات الفلسفة، وقد تُرجم أكثر من اثني عشر منها إلى لغات أجنبية.

حصل على جائزة ألكسندر فون هومبولت للمنح الدراسية الإنسانية في عام 1984، وجائزة الكاردينال ميرسييه في عام 2005، وميدالية الأكويني من الجمعية الفلسفية الكاثوليكية الأمريكية في عام 2007. وقد

العقلاني. والنظرة المتكونة للعالم ومكان الفرد فيه هي إحدى خصائص طريقة النظر إلى الإنسان من منظور مثالي. وتحقيق حياة إنسانية كاملة وذات معنى، هي في الوقت نفسه اعتراف بالقيم، والمثالية كذلك باعتبارها أكثر الأدوات الإنسانية جوهرية وعملية. إن المثالية البرجماتية التي ترى القيم في ضوء أدوات التفكير التي لا غنى عنها للكائنات المستغرقة في عمليات البحث والقرار العقلاني هي أيضًا موقف "واقعي" تمامًا بشأن أحد المعاني العديدة لهذا المصطلح متعدد الاستخدامات. فالقيم تستجيب لاحتياجاتنا العميقة كمخلوقات تقييمية لا يمكن القضاء عليها.(242) فالمثالية إذن تؤكد على أولوية الفكر، وتؤكد المثالية البرجماتية على الواقع كأساس يدخل في مضمونها.

ويقدم ريشر نوعا من المثالية ذات سمات مميزة، فقد طور رؤية للمثالية تتوافق مع بعض العناصر الواقعية في مفهومه الفلسفي. ومن ثم فهو يميز بين نوعين رئيسيين من المثالية: المثالية الوجودية ontological idealism والمثالية المعرفية Epistemic idealism. وفي المقابل، يمكن لكل منهما أن يتخذ أنواعًا مختلفة من المثالية. ويعتقد ريشر أن معرفتنا بالواقع الخارجي موجودة دائمًا بوساطة مفاهيمنا وتصنيفاتنا. لقد تمكن من التنسيق بطريقة متماسكة بين مواقف فلسفية دقيقة من التقاليد مثل المثالية والبرجماتية وبالإضافة إلى ذلك، فهو يقبل المبادئ الأساسية للواقعية بقدر ما تكون متناغمة مع البرجماتية. إنه يسعى إلى المزج بين المثالية والبرجماتية والعناصر الواقعية بحيث تكون متوافقة بشكل متبادل.(243)

شغل منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، وجمعية الفلسفة الكاثوليكية الأمريكية، والجمعية الأمريكية للفلسفة الكاثوليكية. جمعية جي دبليو لايبنتز، جمعية سي إس بيرس، والجمعية الميتافيزيقية الأمريكية. وقد أجرى محاضرات زائرة في أكسفورد، وكونستانس، وسلامنكا، وميونيخ، وماربورغ؛ وقد تم الاعتراف بعمله بسبع درجات فخرية من جامعات في ثلاث قارات. يعمل ريشر في هيئة تحرير مجلة دراسات العملية، وهي المجلة الأكاديمية الرئيسية لكل من فلسفة العملية واللاهوت. لقد قام بالتدريس لسنوات عديدة في جامعة بيتسبرغ بدرجة أستاذ جامعي. تم تفصيل حياته في سيرته الذاتية (فرانكفورت: Ontos Verlag، 2007).

https://iep.utm.edu/rescher/

(242)Rescher Nicholas - **A System Of Pragmatic Idealism**, Volume 2 The Validity Of Values,A Normative Theory of Evaluative Rationality (Princeton University Press,1993) PP:252 – 253 .

(243) Guillán Amanda - **Pragmatic Idealism and Scientific Prediction** - A Philosophical System and Its Approach to Prediction in Science, European Studies in Philosophy of Science, Volume 8 (Springer Intemational Publishing AG, 2017) PP: 1 4– 16.

فمنهج ريشر يقوم إذن على التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاثة وهي المثالية والبرجماتية والعناصر الواقعية

إن العقلانية كما يرى ريشر تمتد إلى ما هو أبعد من المجال المعرفي لتشمل الجانب العملي والجانب التقييمي. وفي متابعة المشروع المعرفي كما يرى ريشر، نطمح إلى الدقة والكمال - وبالتالي إلى الكمال الذي لا يمكن تحقيقه. ولكن مع ذلك، فهو يخدم الوظيفة السلبية والتنظيمية المتمثلة في منعنا من أن نكون دائمًا راضين تمامًا عن الحقائق غير الكاملة التي نحصل عليها بالفعل. وبالتالي فإن التحقق من صحة هذا المثل الأعلى للكمال يكمن في النهاية في فائدته. وإن المعرفة كما يعلن ريشر هي دليل لا غنى عنه للعمل من أجل كائن عقلاني. ويوفر التنبؤ والتحكم مراقبة جودة فعالة وموضوعية لإجراءاتنا المعرفية. ويرى أن التوصل إلى فهم عملي لمكانتنا في مخطط الأشياء الواقعية لا يمثل تحديًا بالنسبة لنا فحسب، بل إنه جزء من مصيرنا. ومن أجل الصحة والبقاء على قيد الحياة، يجب أن تلبى جهودنا البدنية احتياجاتنا الجسدية. ولكن أيضًا، وليس أقل أهمية، يجب أن تلبى جهودنا العقلية احتياجاتنا العقلية. [244] فالعقلانية في إطار المثالية البرجماتية تنطوي على عنصرين أحدهما عملي والآخر تقييمي. وفي إطار المثالية البرجماتية أيضًا يوفر التنبؤ والتحكم مراقبة جودة فعالة. ويوفر لنا السعي نحو تحقيق الكمال ــ وإن كان لا يمكن تحقيقه ــ حاجاتنا إلى الرضا والفائدة. وفي إطار هذا النوع من البرجماتية تتطلب صحة الإنسان وبقائه في الحياة احتياجات جسدية وعقلية يجب توفيرها.

أن الإنسان العاقل كما يذكر ريشر هو أيضًا إنسان ذو قيمة، والعقل التقييمي هو جزء لا يتجزأ من العقل في حد ذاته. ويعد إجراء التقييمات المناسبة جزءًا أساسيًا من حياتنا. والعديد من قيمنا الإنسانية متأصلة في احتياجاتنا. وإن دافع القيم متجذر في حالتنا واحتياجاتنا، وفي طبيعة الموقف الذي نجد أنفسنا فيه نحن البشر في مخطط أشياء العالم. أما الأخلاق في نظره فهي مشروع مقصود. وتتمثل مهمتها في توفير القواعد والمبادئ التوجيهية التي يؤدي اعتمادها من قبل الناس إلى تعزيز الصالح العام للمجموع. وإن واجبنا أن نكون أخلاقيين لحماية مصالح الآخرين والبيئة التي نتشاركها معهم تكمن في طبيعتنا المشتركة كعناصر حرة وعقلانية.

([244]) Rescher Nicholas - **A System Of Pragmatic Idealism** - Volume III metaphilosophical Inquiries (Princeton University Press1994)PP: 251 – 252 .

ويقودنا ريشر من القيم والأخلاق إلى موضوع "الأنثروبولوجيا الفلسفية" فيرى أننا نحن البشر نميل (بشكل طبيعي) وملزمون (وجوديًا) بالنظر إلى أنفسنا ككائنات عقلانية وأشخاص فاعلين أحرار. وبالتالي فإن الشخصية، بعناصرها العقلانية وحرية العمل، هي قيمة أساسية بالنسبة لنا. فهذا الموقف يجلب معه التزامًا إضافيًا بتحسين أنفسنا (لتطوير أنفسنا) من أجل تحقيق أقصى استفادة من الفرص المتاحة لنا لتحقيق الخير.[(245)] فالقيم والأخلاق والأنثروبولوجيا هي عناصر جوهرية في صميم المثالية البرجماتية. فالقيم متأصلة في طبيعتنا، والأخلاق نعزز الصالح العام للمجموع. وفي الأنثروبولوجيا نميل إلى النظر إلى أنفسنا باعتبارنا كائنات حرة وأشخاص أحرار.

أن جميع مجالات النشاط البشري – ليس فقط المعرفي، بل التقييمي والأخلاقي أيضًا – في إطار المثالية البرجماتية كما يعلن ريشر هي مجالات معيارية يؤدي فيها العامل التقييمي دورًا رئيسًا. ويعلن أن الفلسفة جزء لا يتجزأ من المشروع المعرفي للكائنات العقلانية. إنه جهد معرفي لفهم العالم ومكانتنا فيه بشكل عقلاني من خلال طرح "الأسئلة الكبيرة" التي تنشأ في هذا المجال والسعي للإجابة عنها. وأن منهجية الفلسفة هي عملية التخمين العقلاني التي تتكون من استخدام بيانات تجربتنا لبناء إطار منهجي لحل أسئلتنا من خلال تنظيم اختياري للمعتقدات مع الخبرة بالمعنى الواسع. ويقودنا إلى موضوع أطلق عليه هو الحدود والمثالية فيرى أنه في جميع جوانب حياتنا العقلية، التقييمية والأخلاقية وكذلك المعرفية، فإننا نواجه حدودًا. [(246)] فالمثالية البرجماتية عند ريشر معيارية تنطوي على عامل تقييمي يدخل في مضمونها، وفلسفة تقودنا إلى فهم العالم، وفهم مكانتنا فيه على نحو عقلاني، وتبعًا للمثالية البرجماتية فإننا نواجه حدودًا في جميع جوانب حياتنا العقلية.

واختتم ريشر هذا الموضوع بسؤاله عن المثالية البرجماتية على النحو الآتي: لماذا المثالية البرجماتية؟ فأعلن أن قوة وقيمة مثل هذا المثل الأعلى لا تكمن في جدواه بل في فائدته - أي قدرته على توفير دوافع عقلانية لتحقيق نتائج إيجابية. فالمُثل العُليا في نظره هي أكثر من مجرد أهداف، الأهداف التي نأمل في تحقيقها، ولكن المُثل العُليا لا يمكن ولا يتوقع

([245]) **Ibid** PP: 252 – 254.
([246]) **Ibid** PP: 254 – 255.

أن تحقق التنفيذ الفعلي. وتكمن الحجة المؤيدة للمثالية في شرعية وأهمية وجود المُثُل العليا. وبالتالي، تكمن شرعية المثل العُليا وأهميتها في فائدتها، وفي النتائج الإيجابية التي يمكن أن يجلبها تبنيها وصيانتها إلى حياتنا (وبالتالي فإن الموقف هو موقف المثالية البرجماتية). ومع ذلك، يجب التأكيد على أن التطبيق العملي الذي يتعارض مع المُثل العليا ليس بالضرورة عمليًا تقليديًا (أي مادي أو مادي) بطبيعته، ولكنه يشير بالأحرى إلى ممارسة عقلية وحتى إلى مكان "أعلى" (أو "روحي"). والاعتبارات مهمة أيضًا (كما تشير الطبيعة العملية للمُثل العُليا، فإن مجال "العملي" الحقيقي يمتد إلى ما هو أبعد مما تم تصوره تقليديًا على هذا النحو).[247] فالمثالية البرجماتية كما يصفها ريشر تؤكد على أهمية وقيمة المُثُل العُليا وما يترتب عليها من فائدة ونتائج إيجابية.

تعقيب

إن دراسة طبيعة الإنسان في إطار المثالية البرجماتية عند رويس تكشف عن وجود تفاعل وانسجام بين بعدين، البعد المثالي من جهة والبعد العملي من جهة أخرى، وهما يشكلان طبيعة الإنسان. وعلى أساس هذا الاتصال بين المثالي والحياة العملية أقام رويس مبدأ الإخلاص الأخلاقي، إن المبدأ الأساسي في الأخلاق يقوم بالتأليف والتوحيد بين الظاهر والباطن ، بين القضية والإرادة، والذات والعالم، ومن ثم فهو مبدأ كلي وشامل، فهذا المبدأ يقوم علي الوحدة بين الداخل والخارج، والوحدة عند رويس تلغي كل انفصال وانقسام بين الظاهر والباطن في كينونتنا، وهذا المبدأ الأخلاقي القائم على الوحدة، وحدة الحياة العملية والمثالية يطلق عليه رويس مبدأ الإخلاص للإخلاص. وبهذا لا ينحاز رويس إلى الواقعية ولا ينحاز إلى المثالية كما عند هيجل ولكن المثالية البرجماتية هي عملية ربط وتفاعل بين هذين البعدين في طبيعة الإنسان.

إن نزعة رويس المثالية تعارض الواقعية التي تجعل للأشياء الخارجية وجودًا مستقلًا عن الأفكار. بينما عند رويس فالأمر مختلف تماماً حيث لا استقلال ولا انفصال بين الأفكار وما تشير إليه من موضوعات خارجية. يبدأ رويس من الأفكار ولا ينظر إليها كما هو الحال في الواقعية

([247]) **Ibid** PP: 255 – 256

على أنها منفصلة عن الأشياء الخارجية فتصور طبيعة الوجود والعلاقة بين الفكرة والوجود وهي السمة الأولى للمثالية تؤكد وجود ارتباط بين الوجود والفكرة وهو ما يوجد في نظرية تكتسب فيها الأفكار معناها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن النظرية الخاصة بطبيعة المعنى والتي توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف توضح هي الأخرى روح المثالية، إنها الصفة الثانية التي تجعل الأفكار طريقنا إلى العالم الفعلي. وهذا ما أخفقت فيه الواقعية. والمثالية عند رويس تتمثل في القيام بالفعل والعمل نحو الأشياء التي لدينا عنها أفكارًا. والفكرة حالة عقلية وعند ظهورها فإنها ينظر إليها بوصفها تجسدًا كاملًا على نحو نسبي ومن ثم فهي فعلًا منظور إليها بوصفها تحقق جزئي لغرض، والغرض الذي ينطوي على تجسد في محتويات وفي صورة حالة مركبة هي الفكرة التي تؤلف المعنى الباطن للفكرة. فالأفكار ليست منفصلة عن الوجود الواقعي. ويؤكد ذلك المعنى أن الفكرة تنقسم إلى معنيين، معنى ظاهر وآخر باطن، إذ إن المعنى الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، والمعنى الظاهر هو ما تشير إليه من شيء خارجي. ومن خلال البحث في المثالية البرجماتية عند رويس نستطيع أن ندرك بسهولة ويسر مفهوم الطبيعة الإنسانية الذي يقوم على التفاعل والانسجام بين الحياة العملية والمثالية.

إن دراسة طبيعة الإنسان عند ريشر تستلزم ايضًا شأنه شأن رويس النظر في المثالية البرجماتية. ومنهج ريشر في الطبيعة الإنسانية يقوم على التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاثة وهي المثالية والبرجماتية والعناصر الواقعية، فالعقلانية في إطار المثالية البرجماتية تنطوي على عنصرين أحدهما عملي والآخر تقييمي. وفي إطار المثالية البرجماتية أيضًا يوفر التنبؤ والتحكم مراقبة جودة فعالة. ويوفر لنا السعي نحو تحقيق الكمال ـ وإن كان لا يمكن تحقيقه ـ حاجاتنا إلى الرضا والفائدة. وفي إطار هذا النوع من البرجماتية تتطلب صحة الإنسان وبقائه في الحياة احتياجات جسدية وعقلية يجب توفيرها.

فالقيم والأخلاق والأنثروبولوجيا هي عناصر جوهرية في صميم المثالية البرجماتية. فالقيم متأصلة في طبيعتنا، والأخلاق تعزز الصالح العام للمجموع. وفي الأنثروبولوجيا نميل إلى النظر إلى أنفسنا بوصفنا كائنات حرة وأشخاص أحرار. فالمثالية البرجماتية عند ريشر معيارية تنطوي على عامل تقييمي يدخل في مضمونها، وفلسفة تقودنا إلى فهم العالم، وفهم مكانتنا فيه على نحو عقلاني، وتبعًا للمثالية البرجماتية فإننا نواجه حدودًا

في جميع جوانب حياتنا العقلية. والمثالية البرجماتية كما يصفها ريشر تؤكد على أهمية وقيمة المُثُل العُليا وما يترتب عليها من فائدة ونتائج إيجابية. واخيرًا نقول إن طبيعة الإنسان عند رويس وريشر هي انعكاس للمثالية البرجماتية، فهذه المثالية البرجماتية تلغي كل انفصال بين فكر وعمل وتؤلف بينهما.

الفصل السابع

طبيعة الإنسان عند بوانكاريه وفى العلوم الاجتماعية والطبيعية

أولاً: طبيعة الإنسان والبرجماتية عند بوانكاريه:

إن هنري بوانكاريه في أبحاثه لأصول الرياضيات ومبادئها قد انتهى بنظرية في المعرفة العلمية بخاصة، والأصول والمبادئ التي تقوم عليها الهندسة والميكانيكا هي عبارة عن اصطلاح أو اتفاق أو إجماع الرياضيين عليها، وإننا نضفي على ذلك الاتفاق صفة الحقيقة لا لأنه يطابق الواقع ويعبر عنه غير أنه أكثر ملاءمة أو مناسبة من غيره، ومن ثم تأخذ فكرة الحقيقة عند بوانكاريه معنى الملائمة أو المناسبة.[248] فالحقيقة عند بوانكاريه إذن هي الملاءمة أو المناسبة، والطبيعة الإنسانية عنده ترتبط بهذا الاصطلاح الذي وصفه بالملاءمة أو بالمناسبة.

لا شك أن بوانكاريه كما يعلن بارتيلو من بين جميع البرجماتيين، هو الشخص الذي يتردد بارتيلو كثيرًا في وصفه بأنه برجماتي، حيث تظل برجماتيته مجزأة ومختلطة. وتوجد سمتان ملفتتان للنظر في عبقرية بوانكاريه الرياضية. السمة الأولى هي أن بوانكاريه قبل كل شيء محلل مختزل. والسمة الثانية التي تبرز في هذا العمل هي أن مؤلفه لم يقتصر على التخصص الذي يتقنه. ويعلن بارتيلو أن فكرة الملاءمة هي التي تميز مذهب بوانكاريه، وفي الفيزياء الرياضية ميز بارتيلو في مذهب بوانكاريه مثل المستويات الثلاثة من الأطروحات المتراكبة، أولًا، تدين النظريات والقوانين والحقائق العلمية نفسها، باعتبارها متميزة عن حقائق التجربة المبتذلة، بحقيقتها فقط إلى ملاءمة فائقة وهذه الراحة تتمثل في حقيقة أن هذه النظريات، وهذه القوانين، وتعريف هذه الحقائق من شأنها أن تزودنا بأبسط تفسير لبيانات الخبرة الأولية وما قبل العلمية. ثانيًا، عند اختيار أبسط تفسير، من بين التفسيرات المحتملة الأخرى، يسمح العقل لنفسه بالاسترشاد، صراحةً أو ضمنًا، بمبادئ حساب الاحتمالات، وهي المبادئ التي تفترض تطبيقها فرضيات واتفاقات. وأخيرًا، يستخدم بوانكاريه كلمة

---

248) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص: 188.

الراحة بمعنى ثالث لا علاقة له بأي حال من الأحوال بالمعنيين السابقين.(249)

إن برجماتية بوانكاريه كما يرى بارتيلو ليست برجماتية كاملة بأي حال من الأحوال. وحتى عندما يتبنى موقفا برجماتيا، فإن برجماتيته يتم التعبير عنها بعبارات مثل تلك التي تتعلق بالملاءمة أو الاختيار؛ وأن مبادئ الهندسة الإقليدية عند بوانكاريه ليست صحيحة أو خاطئة، فهي أكثر ملاءمة من مبادئ الهندسات الأخرى واختارها لأنها أكثر ملاءمة تمامًا. وليست فئة الحقيقة والخطأ هي التي ينبغي تطبيقها، بل فئة الملاءمة. ورأى بارتيلو أن فكرة الملاءمة تنقسم عند بوانكاريه، كما كانت، إلى فكرتين متمايزتين. والهندسة على سبيل المثال، يقول بوانكاريه أولًا إن الهندسة الإقليدية أكثر ملاءمة من أي هندسة أخرى، لأنها أبسط في حد ذاتها من أي هندسة أخرى؛ ومهما كانت التسلسلات الرياضية للأفكار التي يحاول بوانكاريه من خلالها تفسير الحقائق الهندسية، فإن التفسير الإقليدي هو الأكثر ملاءمة وسيظل دائمًا لأنه كان الأبسط منطقيًا. هذا هو المعنى الأول للكلمة، وهو معنى واضح جدًا يسهل ربطه بالتقليد المثالي.(250)

وكلمة الراحة لها معنى ثانٍ يختلف عن المعنى السابق لبوانكاريه بين الأنواع المختلفة للهندسة، لماذا نختار المكان الإقليدي ثلاثي الأبعاد بدلًا من الآخر؟ بأي معنى هو أكثر ملاءمة من غيرها؟ ليس فقط لأنه أبسط في حد ذاته، بل لأنه يسمح لنا بتفسير حقائق تجربتنا بشكل أكثر ملاءمة، وبالتالي، فإنه يقدم من وجهة نظر نشاطنا العملي، المزايا على جميع التفسيرات الأخرى للحقائق الهندسية. ومن ثم فإن المنفعة العملية، وبشكل أكثر دقة المنفعة البيولوجية للهندسة الإقليدية ثلاثية الأبعاد، هي التي تفسر الاختيار الذي قام به العقل لهذا النوع من المكان في فترة اللاوعي أو غير الواعية بالكامل لنشاطه، إما من خلال السلسلة الحيوانية أو الفردية. حياة. هذا المعنى للكلمة يتوافق مع نظرية التطور البيولوجي النفعي؛ قد يكون مذهب بوانكاريه مختلفًا بشكل واضح عن المذهب الذي يتمسك به سبنسر حول أصل فكرة المكان، لكنه مع ذلك يأتي من نفس الإلهام.(251)

---

(249) Berthelot René- **Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement** Pragmatiste - [Paris, Librairie Félix Algan 1911] PP: 197 – 198 , 286 – 287.
(250) **Ibid** PP: 404 – 405.
(251) **Ibid** PP : 405- 406.

ثانيًا: طبيعة الإنسان والعلوم الطبيعية والاجتماعية:

تعرف النظرية بأنها الحدس الباطني أو الشعور الداخلي، والتخمين القائم على التعلم.[252] وتعرف النظرية أيضًا بأنها تتألف من عدد محدد من قضايا متماسكة بطريقة معقدة أو أنها نسق مترابط من مبادئ وفروض يستطيع العالم بفضلها اشتقاق وقائع ملاحظة بطريقة رياضية مجردة. ويعبر هذا النسق عن محاولة لتفسير الاطراد والانتظام بين أصناف متباينة من الظواهر.[253] يقول برتراند رسل: "لئن بدت الطريقة العلمية معقدة في شكلها النهائي المهذب، فهي في جوهرها غاية في البساطة".[254] ويقول بول موي: "تتصف العلوم الطبيعية بتطبيقها للرياضيات على معرفة الطبيعة، تبعًا لفكرة عبر عنها ديكارت، وإن كان تحقيقها يرجع إلى كبلر وجاليليو. وفيما بعد طبق "لافوازييه" هذه الفكرة على الكيمياء."[255] والتعريف بهذا المعنى ينطبق في شقه الأول على النظريات عمومًا، بينما ينطبق في شقه الثاني على النظرية العلمية بالتحديد.

والنظريات العلمية تمثل النتاج النهائي للمنهج العلمي، وثمرات خطواته الأخيرة. فكل ما يهدف إليه المنهج العلمي نجده دومًا في النظرية العلمية، فهي التي تحشد الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين في سياق ملتئم واحد، بل إن وجودها متضمن بصورة أو بأخرى في كل منها. وإذا كانت النظرية إطارًا نظريًا، فهي تتضمن تجريدًا من مادة الدراسة العينية. والنظرية العلمية تعد لوناً من ألوان الخيال الملائم. فرغم أنها تنشأ عن الواقع فإنها تنطوي على كيانات وأبنية لا تخضع للمشاهدة. فهي نتاج خيال الباحث الذي يحاول إسقاطها على الواقع. فليس هنالك نظرية واحدة بعينها قد فصل فيها بصدد ظاهرة بعينها، بل تتعدد النظريات، وتتقدم بخطى متتابعة نحو أكثر التقريبات انطباقًا على الواقع. وأن النظريات العلمية تشتمل على نوع من التقدير والتقويم. وتهدف النظريات العلمية إلى الكشف عن الثغرات في المعارف السابقة وتهدف إلى توجيه البحث نحو ما ينبغي

([252]) Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict – Second Edition – [Rowman & Littlefield 2014] P:1.

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص: 13.

[253]) دكتور محمود زيدان ـ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 70.

[254]) برتراند رسل ـ **النظرة العلمية** ـ ترجمة عثمان نويه ومراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن [المركز القومي للترجمة 2015] ص: 19.

[255]) بول موي ـ **المنطق وفلسفة العلوم** ـ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ] ص:161.

الكشف عنه أو يختبر صحته.[256] والنظريات أعم من القوانين، فهي تعبر عن المبدأ العام لهذه القوانين، وهي تأتي بمنهج في التفسير والبحث، وتكشف بوجه خاص عن علة الظواهر أو سببها.[257] فالنظرية العلمية بهذا المعنى هي التي تستوعب في داخلها الأبنية المنهجية وهي الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين. والنظرية العلمية بذلك هي نتاج خيال الباحث، وذلك بالرغم من اشتقاقها من الواقع.

و كما يرى كارل همبل تقدم النظريات عادةً عندما تكشف دراسة فئة من الظواهر عن نسق من الاطرادات يمكن التعبير عنه في صورة قوانين إمبريقية. ويرى هامبل أن النظريات تسعى إذن إلى تفسير تلك الاطرادات وإلى تقديم فهم أعمق وأكثر دقة للظواهر موضع البحث. ولتحقيق هذه الغاية تفسر النظرية من النظريات تلك الظواهر بوصفها تجليات للكيانات والعمليات التي تكمن وراءها أو تحتها. وهذه الظواهر من المفترض أن تحكمها قوانين نظرية متميزة أو مبادئ نظرية بواسطتها تفسر النظرية الاطرادات الأمبريقية التي اكتشفت قبلاً وعادةً ما تأتينا باطرادات جديدة من أنواع مماثلة. ويرى همبل إن صياغة النظرية من النظريات تتطلب نوعين من المبادئ يطلق عليهما اسم المبادئ الكامنة والمبادئ الحدودية على سبيل الإيجاز. يتميز النوع الأول بالكيانات والعمليات الأساسية التي تستعيد بها النظرية والقوانين التي من المفترض تطابقها معها. ويبين النوع الأخير كيف تصور النظريات العمليات المرتبطة بالظواهر الإمبريقية التي تعرفنا عليها بالفعل والتي قد تفسرها النظرية أو تتنبأ بمستقبلها وتستقصى ماضيها.[258]

وبالنظر إلى العلوم الاجتماعية، فإنه لا يحتمل إثبات صحة أية نظرية بصفة مطلقة، ولكن بالاستطاعة إثبات زيف النظريات. فأساساً تختبر النظريات اعتمادًا على اختبار الفروض المستمدة منها عن طريق الاستنباط. فإذا ثبت أن الفروض غير صحيحة، فإما أن يكون الاستنباط خاطئًا، أو يكون هناك خلل في النظرية. فإذا تعذر عدم إثبات الفروض، فستكون النظرية قد أثبتت صحتها بصفة غير نهائية، ويستمر قبولها إلى أن

---

[256]) دكتور صلاح قنصوه ـ **فلسفة العلم** [دار التنوير للطباعة والنشر ٍ2008] ص: 200 ـ 205.

[257]) بول موي ـ **المنطق وفلسفة العلوم** ـ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ] ص: 288.

[258]) كارل همبل ـ **العلوم الطبيعية** ـ ترجمة وتعليق دكتور جلال محمد موسى [دار الكتاب المصري 1976] ص: 107 ، 110 ـ 111.

تثبت عدم صحتها فيما بعد. ومن هنا تنزع النظريات إلى إبطال العمل لسببين: افتقارها إلى ما يؤكدها. وحلول نظريات أفضل منها.[259] بالطبع تختلف النظرية في العلوم الاجتماعية عنها في العلوم الطبيعية، ففي الأولى لا توجد صحة مطلقة فيها للحكم عليها، ولكن وكنتيجة لهذا يمكن التأكيد على عدم جدواها. أما الثانية فإنها تنشأ عن الواقع، والخيال المرتبط بالواقع، وما ينبغي الكشف عنه أو يختبر صحته. ومن ثم تختلف النظرية العلمية عن النظرية الاجتماعية.

والعلوم الإنسانية على كثرتها تنقسم عادة إلى ثلاثة أقسام كبرى: فعلم النفس يدرس الإنسان من حيث هو فرد، ويبحث في أفعاله وأفكاره وعواطفه، وما يكونه وما يفعله. وفي وسعنا أن نضم إليه علم الحياة البشري، وهو العلم الذي ظهرت فكرته منذ وقت قريب، للدلالة على أن السلوك الفسيولوجي والمرضي للإنسان مماثلًا من كل وجه لسلوك الأحياء الأخرى. والتاريخ يدرس ماضي البشر، والحوادث التي تتحكم فيه، والمنطق الذي يتكشف عنه خلال تطوره [إن كان في هذا التطور منطق]. ووجهة نظر التاريخ مختلفة عنها في علم النفس، فالتاريخ في بحثه للفرد لا يهدف إلى معرفته من حيث هو فرد، بل يرمي إلى فهمه بالنسبة إلى موقف تاريخي معين، وفهم هذا الموقف ذاته من خلاله. أما علم الاجتماع فيلتزم معالجة الأمور من خلال هذا المنظور الجديد، فهو غالبًا ما يدع العنصر الفردي جانبًا لكي يدرس العنصر الاجتماعي، أعني أوجه النشاط والأفعال البشرية من حيث أن لها، بطبيعتها، أو في جملتها، طابعًا غير فردي.[260]

ثالثًا: سمات النظرية العلمية:

وتتسم النظرية العلمية بمجموعة من السمات. فهي أولًا: نظرية مشحونة بالصيغ الرياضية المجردة وإن كان يمكننا استنباط قضايا أخرى منها تسمح بالملاحظة والتحقيق التجريبي. وثانيًا: وترتبط بهذه السمة سمة أخرى وهي أن النظرية تجمع بين ضدين، أو لعل هذه السمة الثانية هي نفس السمة الأولى بصيغة مختلفة. وهي أنه يجب على النظرية العلمية أن

([259])Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict PP: 2 – 3

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص:15 ـ 16.

[260]) بول موي ـ **المنطق وفلسفة العلوم** ـ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ] ص: 228.

تسندها وتدعمها ملاحظات حسية ووقائع تجريبية وفي نفس الوقت تتميز ببعد الشقة أو باتساع الفجوة بينها وبين هذه الملاحظات. وثالثًا: تتسم النظرية العلمية أن قضاياها أو مبادئها تفسر القوانين التي تشملها. النظرية تفسر قوانين، كما يمكننا أن نستنبط منها قوانين. تفسر النظرية عددًا من القوانين التي سبق لنا الوصول إليها بطريقة استقرائية لكنها لازالت في حاجة إلى مزيد من تفسير، وقد يحدث أحيانًا أن يكون لدينا قانونان أو أكثر ولا نجد بينها علاقة أو رابطة منطقية، فتأتي النظرية الجديدة لتفسر تلك القوانين ولتوجد روابط منطقية بينها. ورابعًا: تتسم النظرية العلمية أنها تسمح بالتنبؤ بقوانين جديدة. وخامسًا: لا يلزم أن تتفق النظرية العلمية مع خبرتنا اليومية أو مع الإدراك العام: إن ما يلزم للنظرية أن تتحقق فيها البساطة المنطقية. وما يهمنا الآن هو القول إنه ليس شرطًا في النظرية أن تتفق وخبرتنا اليومية. وأصدق تعبير عن هذه السمة للنظرية هو النظرية الخاصة والنظرية العامة للنسبية كما صاغها "اينشتين".[261] فالنظرية العلمية بهذا المعنى تتسم ببساطتها من الناحية المنطقية وبطبيعتها الرياضية اعتمادًا على الملاحظات الحسية والوقائع التجريبية وتفسير القوانين في إطارها بطريقة استقرائية، ومن ثم التنبؤ.

وتحدد النظرية الصالحة التصورات التي يمكن إجراؤها في إطار عملية، وهي واضحة ومحكمة، وبسيطة مركزة؛ وتفسر الظواهر في عدد قليل من المتغيرات بأقل تعقيد ممكن. ويتعين على النظرية الصالحة أن تكون معقولة. ويجب أن تتألف من معنى واضح ولا تتحدى أيضًا بقوة إحساسنا الممكن والمحتمل. ويجب أن تكون متوافقة منطقيًا وقابلة للفحص والصلاحية [ومن ثم قابلة للنقد]. وأفضل النظريات عادةً هي التي لديها الدليل الإمبريقي الأعظم لتدعيمها. والنظريات الصالحة تكون قادرة عادةً على تفسير "الانحرافات" في النظريات الأخرى ـ الفجوات، أو الأشياء غير القابلة للتفسير أو هي التي يتم تفسيرها تفسيرًا سيئًا في النظريات الأخرى. فكلما ازدادت النظرية عمومية، ازدادت استحسانًا. وتفسر النظريات الصالحة أكثر من النظريات السابقة؛ وتنطبق على مدى زمني أعظم وأوسع. والنظريات الصالحة غالبًا ما تقيم معابر للنظريات الأخرى.

[261]) دكتور محمود زيدان ـ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 70 ـ 72.

حيث إنها تزود بطرق لربط نظريات عديدة عبر مستويات مختلفة من التحليل.[262]

([262])Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict P: 10.

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص: 26 ـ 27.

ملاحظات ختامية

لقد كان هدف هذه الدراسة هو بيان كيف اختلفت النظريات الدينية والفلسفية في تفسيرها للطبيعة الإنسانية وبيان كيف كان مفهوم الطبيعة الإنسانية خاضعًا للعقيدة الدينية أو المذهب الفلسفي الذي ينتمي إليه. في ضوء هذا الهدف فقد انتهت الدراسة إلى النتائج الآتية:

أولًا: لقد كانت الفلسفة اليونانية والنزعة الاختزالية عاملين حاسمين في القضاء على طبيعة الإنسان، فطبيعة الإنسان قد تعرضت في إطار الدين لعمليتين أشد قسوة من بعضهما البعض، من جانب الفلسفة اليونانية والنزعة الاختزالية، فالأولى أدت إلي فكرة ثنائية النفس والبدن، والثانية أدت إلى فكرة أن الطبيعة البيولوجية بقوانينها الغريزية هي أصل كل ما هو روحي.

ثانيًا: اما الرومانتيكية فقد اهتمت بالجوانب الطبيعية في الإنسان، واهتمت بالحياة بما هي حياة. لقد ركزت على الجوانب اللاشعورية من عواطف ومشاعر وميول ورغبات. والوجودية وإن كانت تختلف عن الرومانتيكية إلا أنها تشترك معها في رفض التفسيرات المجردة للطبيعة الإنسانية، وتؤكد على الوجود الأصيل للإنسان في تشخصه وتعينه. والبرجماتية أيضًا شأنها شأن الرومانتيكية والوجودية ترفض الاعتراف بكل السبل والاعتبارات النظرية المجردة. إن هذه المذاهب كلها تضع الإنسان على رأس اهتماماتها وكلها ترفض التفسيرات النظرية الغريبة عن طبيعة الإنسان.

ثالثًا: تأثر نيتشه في دراسته لطبيعة الإنسان بالرومانتيكية الألمانية وعلم الأحياء ونظرية التطور. ودراسته لطبيعة الإنسان تأتي من اهتمامه بالحياة وازدرائه للمثل العُليا المطلقة. والطبيعة الإنسانية الحقة عنده تتألف من إرادة القوة، والحياة هي الوجود الحقيقي. ولهذا جاء مفهومه لطبيعة الإنسان انعكاسًا لهذه المؤثرات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى توصف فلسفته بأنها فلسفة لا إنسانية، وهذا واضح تمامًا من تأكيده على إرادة القوة، وبدلًا من الاهتمام بإرادة الحياة كما هو الحال عند شبنهور رأى نيتشه أن كل ما يوجد خلف الظواهر فهو إرادة القوة. أما شيللر فهو على العكس من نيتشه فإذا كانت فلسفة نيتشه توصف بأنها فلسفة لا إنسانية فإن فلسفة شيللر توصف بأنها فلسفة إنسانية، إنه يهتم بالإنسان ولهذا فإنه ارتد إلى الفكر اليوناني القديم حيث الفيلسوف اليوناني السفسطائي بروتاجوراس الذي رأى

أن الإنسان مقياس كل شيء. لقد أقام شيللر دراسته لطبيعة الإنسان على أساس رفضه للتصورات الميتافيزيقية المجردة بما تنطوي عليه من أفكار الاستقلال، والمطلق، والأبدية، وذلك لبعدها عن طبيعة الإنسان واحتياجاته العملية.

رابعًا: إن الحياة النفسية كما وصفها جيمس ومنها الحياة العقلية أو المعرفة تهدف إلى المحافظة والدفاع عن الفرد. ووظيفة العقل عند جيمس وظيفة عملية، وهذا ما أقرته فلسفة برجسون. وطبيعة الإنسان عند إشفيتسر تتسم بأنها شعورية وعاطفية، ومن ثم توصف فلسفته بأنها فلسفة رومانتيكية ولا عقلية، وإشفيتسر شأنه شأن جيمس وبرجسون تأثر بعلوم الحياة، ونبذ جميع الطرق النظرية المجردة. فالطبيعة الإنسانية عند هؤلاء تتسم بأنها رومانتيكية أو لا عقلية. وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الطبيعة الإنسانية عند جيمس وبرجسون واشفيتسر يخضع لمبدأ المحافظة على الذات.

خامسًا: إن دراسة طبيعة الإنسان في إطار المثالية البرجماتية عند رويس تكشف عن وجود تفاعل وانسجام بين بُعدين، البعد المثالي من جهة والبعد العملي من جهة أخرى، وهما يشكلان طبيعة الإنسان. والوحدة عند رويس تلغي كل انفصال وانقسام بين الظاهر والباطن في كينونتنا، وبهذا لا ينحاز رويس إلى الواقعية ولا ينحاز إلى المثالية كما عند هيجل ولكن المثالية البرجماتية هي عملية ربط وتفاعل بين هذين البعدين في طبيعة الإنسان. ومنهج ريشر في الطبيعة الإنسانية أيضًا يقوم على التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاثة وهي المثالية والبرجماتية والعناصر الواقعية، فالعقلانية في إطار المثالية البرجماتية تنطوي على عنصرين أحدهما عملي والآخر تقييمي. والقيم والأخلاق والأنثروبولوجيا هي عناصر جوهرية في صميم المثالية البرجماتية. فالقيم متأصلة في طبيعة الإنسان، والأخلاق تعزز الصالح العام للمجموع. وفي الأنثروبولوجيا نميل إلى النظر إلى أنفسنا بوصفنا كائنات حرة وأشخاص أحرار. فالمثالية البرجماتية عند ريشر معيارية تنطوي على عامل تقييمي يدخل في مضمونها، وفلسفة تقودنا إلى فهم العالم، وفهم مكانتنا فيه على نحو عقلاني. وأخيرًا نقول إن طبيعة الإنسان عند رويس وريشر هي انعكاس للمثالية البرجماتية، فهذه المثالية البرجماتية تلغي كل انفصال بين فكر وعمل وتؤلف بينهما.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

1. أ.م . بوسشنسكي ــ **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ــ ترجمة دكتور عزت قرني ــ [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1992].
2. أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ ـ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي.
3. أحمد واعظي ـ الإنسان من منظور الإسلام ـ الطبعة الأولى ـ ترجمة عبد الله البوغبيشي [مكتبة مؤمن قريش ـ بيروت 2016].
4. باومر فرانكلين ـ ل: ـ الفكر الأوربي الحديث ـ الاتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950 ـ الجزء الثالث (القرن التاسع عشر) ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989.
5. برتراند رسل ـ النظرة العلمية ـ ترجمة عثمان نويه ومراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن [المركز القومي للترجمة 2015].
6. بورتر بيترون ـ الحياة الكريمة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الأول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.
7. بورتن بورتر ـ الحياة الكريمة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الثاني [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993].
8. بول كيندي ـ القوى العظمى ـ التغيرات الاقتصادية والصراع العسكري من 1500 إلى 2000ـ ترجمة دكتور عبد الوهاب علوب [دار سعاد الصباح 1993].
9. بول موي ـ المنطق وفلسفة العلوم ـ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر- بدون تاريخ].
10. توشيهيكو أيزوتسو ـ الله والإنسان في القرآن ـ علم دلالة الرؤية القرآنية للعام ـ الطبعة الأولى ـ ترجمة دكتور هلال محمد الجهاد [المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت 2007].

11.جورج كاشمان ـ لماذا تنشب الحروب ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول.
12.جوزايا رويس ــ فلسفة الإخلاص ــ ترجمة أحمد الأنصاري ــ مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2002]
13. جوزايا رويس ــ فلسفة الإخلاص ــ ترجمة أحمد الأنصاري ــ مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2002].
14.جوزايا رويس الجانب الديني للفلسفة ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2000].
15.جوزايا رويس الجانب الديني للفلسفة ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2000].
16.جون ديوي ــ البحث عن اليقين ترجمة دكتور أحمد فؤاد الأهواني [دار حياء الكتب العربية 1960].
17.جون ديوي ـ الفن خبرة ـ ترجمة زكريا إبراهيم مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2011].
18.جونسون أ.هـ ـ فلسفة وايتهيد في الحضارة ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي (منشورات المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت)
19.حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب ــ [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991].
20.رودلف متس - الفلسفة الإنجليزية في مائة عام - ترجمة دكتور فؤاد زكريا ، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود - الجزء الثاني - الطبعة الأولى [دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2009].
21.زكريا إبراهيم ــ دراسات في الفلسفة المعاصرة ــ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1968]
22.الزواوي بخوره ـ الإنسان في الفلسفة الإسلامية ـ بحث في الأنثروبولوجيا الفلسفية [المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ الكويت 2015].
23.زين الدين أبي يحيي زكريا بن محمد أحمد الأنصاري السنيكي ـ غاية الوصول إلى شرح لب الأصول ـ تشرف بخدمته د. مصطفى

بن حامد بن سميط [دار الضياء للنشر والتوزيع ـ الكويت ـ بدون تاريخ] .
24. صلاح قنصوه ـ فلسفة العلم [دار التنوير للطباعة والنشر ٍ2008].
25. عبد الرحمن بدوي ـ موسوعة الفلسفة ـ الجزء الثاني ـ الطبعة الأولى [المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984]
26. عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه ، خلاصة الفكر الأوروبي ـ الطبعة الخامسة [وكالة المطبوعات ـ الكويت 1975]
27. عبد الله الأنصاري الهروى ـ منازل السائرين [دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان 1408هـ ـ 1988م]
28. عبد الوهاب جعفر ـ مقالات الفكر الفلسفي [دار المعرفة الجامعية 1990].
29. فرانكلين باومر _ ل:ـ الفكر الأوروبي الحديث ـ الإتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950 ـ الجزء الثالث [القرن التاسع عشر] ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989].
30. كارل همبل ـ العلوم الطبيعية ـ ترجمة وتعليق دكتور جلال محمد موسى [دار الكتاب المصري 1976]
31. مالك بدري كولين آن وارد ـ طبيعة الإنسان بين الإنسانية والعلمانية والإسلام ـ الطبعة العربية الأولى ـ جمع وتحرير: الدكتور فتحي بن جمعة أحمد [دار جامعة حمد بن خليفة للنشر 2017]
32. محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف [دار المعرفة الجامعية 1987].
33. محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف[دار المعرفة الجامعية 1987].
34. محمود زيدان ـ مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة.
35. الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ـ بيروت ـ لبنان].

36.الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان].
37.نزار العاني، الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، [دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1998].
38.نيكولا ميكافيللي ـ الأمير ـ دراسة في الفقه السياسي [فاروس للنشر والتوزيع].
39.هنري برجسون ــ التطور الخالق ترجمة دكتور محمد محمود قاسم [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984].
40.وليام أرنست هوكنج ـ معنى الخلود في الخبرات الإنسانية ـ ترجمة مترى أمين ـ مراجعة محمد على العريان ـ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015].
41.وليام أرنست هوكنج ـ معنى الخلود في الخبرات الإنسانية ـ ترجمة مترى أمين ـ مراجعة محمد على العريان ـ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015].
42.وولف ــ فلسفة المحدثين والمعاصرين ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي [لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936].

ثانياً: المراجع الإنجليزية:

1. Anthony M. Ludovici Nietzche; His Life and Works [Constable and Company LTD, London, U.K 1910].
2. Barnes Harry Elmer – History of Historical Writing – Second Revised Edition – Devor Publications, INC.[New York 1963].
3. Barrett William - Irrational Man, A Study in Existential Philosophy (Doubleday Anchor Books Doubleday & Company, INC., Garden City, New York, 1962].

4. Cashman Greg – What Causes war? An Introduction to Theories of International Conflict – Second Edition – [Rowman & Littlefield 2014].
5. Copleston, S.J. Frederick - A History of Philosophy - Volume VII : Fichte To Nietzsche – [New York 1965].
6. Dewey John – The Quest for Certainty [Capricorn books 1960]
7. Dewey John Reconstruction in philosophy (a mentor books published by the new American library1954).
8. Efron J.Noah - Nature, Human Nature, and Jewish Nature in Early Modern Europe (Cambridge University Press 2002) .
9. F.C.S Schiller Riddles of Sphinx; A Study in the Philosophy of Evolution [Swan Sonnenschein & Co, London, U.K 1891].
10. F.C.S Schiller Studies in Humanism [Macmillan, London, U.K 1907].
11. F.C.S Schiller Tantalus; or in the Future of Man [Kegan Paul & Co LTD, London 1926].
12. Francis Terna Patrick - Pragmatism in Philosophy of Education: A Contemporary Outlook (Tropical Journal of Arts and Humanities, 2020).
13. Fuller Michael - The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives (Cambridge Scholars 2014).

14. García Jeffrey Paul - On Human Nature in Early Judaism Creation, Composi
15. Goodin David K. – Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche
16. Goy W. Strah. American Philosophy
17. Guillán Amanda - Pragmatic Idealism and Scientific Prediction - A Philosophical System and Its Approach to Prediction in Science, European Studies in Philosophy of Science, Volume 8 (Springer Intemational Publishing AG, 2017).
18. Haack Susan - The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy - (teorema Vol. XXVIII/3, 2009).
19. Hellmann Gunther – Pragmatismus - https://www.fb03.uni-frankfurt.de/48145591/Pragmatismus_Hellmann.pdf.
20. Huizinga A. V. C. P. THE American Philosophy Pragmatism critically considered in Relation to Present-day theology [Boston Sherman, French and Company 1911].
21. James William – Essays On Faith and Morals [New York , London, Toronto 1949].
22. James William – Pragmatism A new for some old ways of Thinking [Longmans, Green and CO. 1949].

23. Mittleman L. Alan - Human Nature & Jewish Thought: Judaism's Case for Why Persons Matter - (Princeton University Press 2015).
24. Nassar Dalia - The Relevance of Romanticism, Essays on German Romantic Philosophy (Oxford University Press 2014).
25. Nietzsche Friedrich – Ecce Homo – How one Becomes what one is [Agora Publishing New York 2004].
26. Nietzsche Friedrich- Twilight of the idols or how to philosophize with a hammer [Daniel Fidel Ferrer 2013]
27. Parker, Dewitt H. Human Values, an introduction of ethics based on a study of values [Harper and brothers, New York 1931].
28. Parker, Dewitt H. Philosophy of Value.
29. Parker, Dewitt H. The Analysis of Art [The ale university press, New haven, 1926].
30. Parker, Dewitt H. The Principles of Aesthetics [Silver, Burdett and company, Boston 1920].
31. Porter Burton . F . The Good Life – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London , 1980].
32. Porter Burton Frederik, The Voice Of Reason – [Oxford University Press US , 2001].
33. Rescher Nicholas - A System Of Pragmatic Idealism - Volume Iii metaphilosophical Inquiries (Princeton University Press1994).
34. Rescher Nicholas - A System Of Pragmatic Idealism, Volume 2 The Validity Of Values,A

Normative Theory of Evaluative Rationality (Princeton University Press,1993) .

35. Richards J. Robert - The Romantic Conception of Life, Science And Philosophy In The Age Of Goethe - (The University Of Chicago Press Chicago And London 2002).
36. Riet Van 'T Peter - The Image Of Man In The Tora, Contribution To The Debate On Norms And Principles In Modern Society - (Folianti - Kampen 2018).
37. Royce Josiah – The Philosophy of Loyalty [The Macmillan company 1908].
38. Royce Josiah – The world and the individual P: 22.
39. Royce Josiah The religious aspect of philosophy [Boston and New York 1913].
40. Royce Josiah The spirit of modern philosophy [Boton and New York , Houghton Mifflin Company 1892] PP: 1 – 2. Available from www.google.com [accessed 27th August 2014].
41. Royce Josiah The spirit of modern philosophy [Boton and New York , Houghton Mifflin Company 1892], Available from www.google.com [accessed 27th August 2014].
42. Royce Josiah The world and the individual [The Macmillan Company1900].
43. S. G. Frederic Copleston History of Philosophy, [Library of Congress 1947]

44. Schweitzer Albert – pilgrimage to humanity, Translated by walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library].
45. Simpson Barbara - Pragmatism: A Philosophy of Practice - (In Cassell, Cunliffe & Grandy (eds) (2018)), SAGE Handbook of Qualitative Business and Management Research Methods, Volume 1: History and traditions).
46. Sokolowski Robert - Christian Faith & Human Understanding, Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person - (The Catholic University of America Press Washington, D.C. 2006).
47. Sorokin P. A. - Social Philosophies Of An Age Of Crisis - (London)
48. Taskheer Diwan Khan - The Concept Of Authentic Existence In Existentialism - Thesis Submitted For The Award Of The Degree Of Doctor Of Philosophy In Philosophy, Under The Supervision Of DR. Preeti Sayeed, (Department Of Philosophy, Aligarh Muslim University Aligarh (INDIA), 2007).
49. The Concept of Body, and the Concept of Soul in Judaism, Christianity, and Islam -(Katholische Hochschule Eichstätt-Ingoldstadt 2019).
50. Thilly Frank A history of philosophy revised by Ledger Wood [Henry holt and company, new York 1953.
51. tion, and Condition - (Brill, Verlag Ferdinand Schöningh, 2021).
52. Tomlen E. W. F., The Great Philosophers, The Western World .

53. Very Rev. Archimandrite Athenagoras Nikolaos Zakopoulos, B.D. (Athens). - THESIS: "The nature of the human Soul and its immortality in the thought of Plato and St. Paul." (Submitted to the University of Glasgow for the Degree of Ph.D. in the Faculty of Divinity).

ثالثاً: المراجع الفرنسية:

1. Bergson Henri, L'evolution creatrice presses.
2. Berthelot René- Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste - (Paris, Librairie Félix Algan 1911] .
3. Chédozeau Bernard - Humanisme Et Religion « L'éternel salut du moi Synthèses des Conférences données à l'Académie des Sciences et Lettres.
4. Henri Bergson – L'evolution creatrice [presses universitaires de france 1948].
5. Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité –** [Paris 1971].
6. Nietzsche Friedrich La Volonté de puissance Essai d'une transmutation de toutes les valeurs , Traduit par Henri Albert .
7. Wahl Jean - Les Philosophies Pluralistes D'angleterre et D'amérique [Paris, Librairie Félix Alcan 1920].

رابعاً: المراجع الألمانية:

1. Beckert, Jens- Pragmatismus und wirtschaftliches Handeln- Max Planck Institute for the Study of Societies, Cologne 2009].
2. Böttigheimer Christoph & Widenka Wenzel Maximilian - The Concept of Soul in Judaism, Christianity and Islam (Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2023).
3. Brentano Clemens - Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos - (Thessaloniki, Mai 2011).
4. Dörflinger Maria Christina - Judentum und Christentum . Gründe und Konsequenzen einer Trennung, Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra theologiae, bei Univ.-Prof.in Dr.in Ulrike Bechmann (Graz 2011).
5. Katja örner - The Concept of Body and the Concept of Soul in Judaism, Christianity and Islam (Tagung der Forschungsstelle KCID Key Concepts in Interreligious Discourses KU Eichstätt-Ingolstadt, 26.–28. Juni 2019).
6. Kupferberg Yael - Zum Naturverständnis des Judentums - (GrünBerlin GmbH 2018).
7. Langthaler Rudolf / Hofer Michael (Hg.) - Existenz- philosophie, Anspruch und Kritik einer Denkform - (New Academic Press, 2014).
8. Möbuß Susanne - Neue Überlegungen zur Existenzphilosophie, Anschlüsse an Barth,

Jaspers und Heidegger - (Schwabe Verlag 2021).

9. Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology (Interational Islamic University Malaysia, 2011).
10. Pihlström, Sami - Pragmatismus und das Problem des Übels: Über William James' pragmatische Methode als ethische Grundlegung der Metaphysik - (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, no. 20, Aschendorff, Münster 2020].
11. Werner Martin - Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie - (Paul Haupt Bern-Leipzig 1943)..
12. Zeillinger Peter - Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel, in: SaThZ 21.1 (2017).

خامساً: المراجع اليونانية:

1. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΛΕΟΝΤΙΤΣΗ - **Η ανοδική πορεία της ανθρώπινης ψυχής προς το Αγαθό στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο**: μία συγκριτική μελέτη στον Φαίδρον, στην Πολιτείαν και στις Ἐννεάδες IV, V και VI- ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ, ΕΠΟΠΤΕΣ

ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ: Κ. ΚΑΡΑΔΗΜΑΣ, Κ. ΓΙΟΣΗ, Κ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ..

2. ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΟΥ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ - **ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ, «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΝ THOMAS HOBBES»,** ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:ΠΛΑΓΓΕΣΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, ΤΜΗΜΑ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ, ΤΟΜΕΑΣ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΣ ΚΥΚΛΟΣ ΣΠΟΥΔΩΝ (ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2007).

3. ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΕΜΑΣ, ΑΓΑΠΗ ΚΑΙ ΠΑΝΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ https://pwpl.library.upatras.gr/axiologika/article/viewFile/1749/1680.

4. ΓΡΟΥΒΑ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ - **ΘΕΜΑ ΕΡΓΑΣΙΑΣ: Η έννοια της ψυχής στον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο _ Επιβλέπων Διδάσκων: Γεώργιος Αραμπατζής (2019,2020) https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/object/2917855/file.pdf&ved=2ahUKEwi4kv3S9cOJAxXkTqQEHXX2NUgQFnoECBsQAQ&usg=AOvVaw27TrNvpCJauh1D3XHypx2X.**

5. Κουρεμένος Θεόκριτος, **Καθηγητής, Λάμαρη Άννα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια,**

(ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2022).https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://ikee.lib.auth.gr/record/340796/files/GRI-2022-36085.pdf&ved=2ahUKEwi4kv3S9cOJAxXkTqQEHXX2NUgQFnoECCkQAQ&usg=AOvVaw3PjhtsOCLLBMumzwPjYRWD.

6. **Παπαδοπούλου Ζώζη - Μουσική και ψυχοσωματική αγωγή στην Αρχαία Ελλάδα https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://helios-eie.ekt.gr/EIE/bitstream/10442/826/1/M01.030.04.pdf&ved=2ahUKEwi4kv3S9cOJAxXkTqQEHXX2NUgQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw2QXRhsgrw5KFwkUybj3kYn**.

7. ΤΡΙΓΚΗ ΑΛΕΞΙΑ - **Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ «ΨΥΧΙΚΗΣ ΝΟΣΟΥ» ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ: ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ** - ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ, ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ Λιάτιση Μαρία, Καθηγήτρας

8. Φιλοσοφία της Φύσης, Ενότητα: **Η φύση στη νεότερη και σύγχρονη Φιλοσοφία Άννα Λάζου Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,** Φιλοσοφική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ. https://opencourses.uoa.gr/modules/document/file.

php/PPP107/%CE%94%CE%B9%CE%B4%CE%B1%CE%BA%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C%20%CF%80%CE%B1%CE%BA%CE%AD%CF%84%CE%BF/%CE%A3%CE%B7%CE%BC%CE%B5%CE%B9%CF%8E%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82/PDF/%CE%97%20%CF%86%CF%8D%CF%83%CE%B7%20%CF%83%CF%84%CE%B7%20%CE%BD%CE%B5%CF%8C%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%B7%20%CE%BA%CE%B1%CE%B9%20%CF%83%CF%8D%CE%B3%CF%87%CF%81%CE%BF%CE%BD%CE%B7%20%CE%A6%CE%B9%CE%BB%CE%BF%CF%83%CE%BF%CF%86%CE%AF%CE%B1..pdf.

سادسًا: مواقع الإنترنت:

1. http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/3012
2. http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html
3. http://www.churchofeuthanasia.org/e-sermons/antihumanism.html
4. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%85%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A_%D8%B9%D9%86%D8%AF_%D9%87%D9%88%D8%B3%D8%B1%D9%84

5. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%85%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A_%D8%B9%D9%86%D8%AF_%D9%87%D9%88%D8%B3%D8%B1%D9%84
6. https://foucault.info/pst/az-cf-69597-860697370
7. https://iep.utm.edu/rescher/
8. https://mawdoo3.com/%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%B9%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9
9. https://uomustansiriyah.edu.iq/media/lectures/8/8_2020_12_31!05_56_34_PM.pdf
10. https://WWW. Merriam-Webster. Com/ dictionary/ human an % 20 nature
11. https://WWW. Merriam-Webster. Com/ dictionary/ humanism

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة	1
الفصل الأول: طبيعة الإنسان في الأديان السماوية	4
أولًا: طبيعة الإنسان بين الفلسفة والدين	4
ثانيًا: الطبيعة الإنسانية في اليهودية والمسيحية	14
أ- الإنسان في اليهودية والمسيحية	14
ب - طبيعة الإنسان في اليهودية	18
ج - الطبيعة الإنسانية والاختزالية	20
ثالثًا: طبيعة الإنسان في الإسلام	25
تعقيب	32
الفصل الثاني: طبيعة الإنسان والرومانتيكية	35
أولًا: تاريخ فكرة الطبيعة الإنسانية	35
ثانيًا: الإنسان الرومانتيكي	38
تعقيب	48
الفصل الثالث: طبيعة الإنسان في الفلسفات الوجودية والمادية والبرجماتية	49
أولًا: طبيعة الإنسان والحركة الوجودية	49
ثانيًا: طبيعة الإنسان والفلسفة المادية	55
ثالثًا: طبيعة الإنسان والبرجماتية	57
تعقيب	63
الفصل الرابع: الطبيعة الإنسانية عند نيتشه وشيللر وباركر	65
أولًا: طبيعة الإنسان عند نيتشه: [المذهب اللاإنساني]	65
ثانيًا: طبيعة الإنسان عند شيللر: [المذهب الإنساني]	71
ثالثًا: طبيعة الإنسان وقيم الفن والجمال عند باركر	75
تعقيب	77
الفصل الخامس: طبيعة الإنسان والرومانتيكية النفعية	79
أولًا: طبيعة الإنسان والرومانتيكية النفعية عند وليم جيمس	80
ثانيًا: طبيعة الإنسان والرومانتيكية النفعية عند هنري برجسون	87

ثالثًا: طبيعة الإنسان والرومانتيكية عند ألبرت إشفيتسر	94
تعقيب	97
الفصل السادس: طبيعة الإنسان والمثالية البرجماتية	101
أولًا: الطبيعة الإنسانية والمثالية البرجماتية عند جوزايا رويس	101
ثانيًا: الطبيعة الإنسانية والمثالية البرجماتية عند ريشر	109
تعقيب	113
الفصل السابع: طبيعة الإنسان عند بوانكاريه وفي العلوم الاجتماعية والطبيعية	116
أولًا: طبيعة الإنسان والبرجماتية عند بوانكاريه	116
ثانيًا: طبيعة الإنسان والعلوم الطبيعية والاجتماعية	118
ثالثًا: سمات النظرية العلمية	120
ملاحظات ختامية	123
قائمة المراجع	125